

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Кафедре философии
религии и религиоведения

50 лет

МОСКВА

ISBN 978-5-93883-106-3



9 785938 831063

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Кафедре философии
религии и религиоведения

50 лет



Москва
Издатель Воробьев А.В.
2010

УДК 2::1/14
ББК 86::87
П99

Под общей редакцией профессоров З.П. Трофимовой, И.Н. Яблокова

Составители: профессора М.С. Кудряшова, З.А. Тажуризина,
З.П. Трофимова, И.Н. Яблоков, доценты В.В. Винокуров,
Н.К. Дмитриева, А.Н. Красников, Е.В. Орёл,
П.Н. Костылев, И.Л. Крупник, Е.В. Сергеева.

В подготовке данного издания принимали участие Е.В. Золотова, Е.А. Шелина

П99 50 ЛЕТ Кафедре философии религии и религиоведения
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова / Под
общ. ред. З.П. Трофимовой, И.Н. Яблокова. — М.: Издатель
Воробьев А.В., 2010. — 220 с.

Книга посвящена пятидесятилетию кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. В книге выделены основные вехи истории кафедры, раскрыты направления учебной и научной деятельности, показаны традиции и инновации в работе кафедры в разные периоды истории, вклад ее ученых в развитие соответствующей области гуманитарного образования и науки. Издание содержит раздел — Персоналии — о работавших и работающих преподавателях и сотрудниках кафедры. Вниманию читателей предлагаются избранные фрагменты сочинений ушедших из жизни ученых кафедры.

Эти тексты дают возможность осмысливать вклад кафедры в развитие религиоведения. При подготовке фрагментов редакторы и составители сочли целесообразным опустить ссылки на факты, имевшие ситуативно-исторический характер, не включать положения, которые не выдержали проверку временем. При этом в данных текстах были сохранены некоторые термины, суждения, оценки, привнесенные идеологизированными установками и не предполагавшие диалог. При редактировании данного издания имеющиеся во фрагментах сноски на источники в связи с технической необходимостью были опущены.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>И.Н. Яблоков. Вехи истории</i>	5
ПЕРСОНАЛИИ	15
ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ	35
<i>С.Ф. Анисимов. Нравственный прогресс и религия</i>	35
<i>Ю.Ф. Борунков. Структура религиозного сознания</i>	39
<i>Ю.Ф. Борунков. Несовместимость научного и религиозного сознания</i>	48
<i>И.И. Бражник. Право. Религия. Атеизм. Правовое содержание научного атеизма</i>	58
<i>И.Г. Иванов. Роль естествознания в развитии атеистического миропонимания</i>	70
<i>А.Н. Красников. Методология современного неотомизма</i>	78
<i>А.Н. Красников. Почему молчал Авраам?</i>	83
<i>А.Н. Красников. Методологические проблемы религиоведения</i>	86
<i>М.П. Мчедлов. Католицизм</i>	91
<i>М.П. Мчедлов. Религия и современность</i>	94
<i>М.П. Мчедлов. Политика и религия</i>	98
<i>М.П. Мчедлов. Социальная концепция РПЦ: методология, характерные черты</i>	101
<i>М.П. Мчедлов. Введение к работе «Толерантность»</i>	105
<i>М.П. Мчедлов. Религиоведческие очерки: Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России</i>	109
<i>М.П. Мчедлов. Методология исследования взаимосвязи веры и этноса</i>	113
<i>М.П. Новиков. О предмете научного атеизма</i>	118
<i>М.П. Новиков. Христианизация Киевской Руси: методологический аспект</i>	124

<i>Ф.Г. Овсиенко.</i> Эволюция социального учения католицизма	133
<i>И.Д. Панцхава.</i> Человек, его жизнь и бессмертие	151
<i>И.Д. Панцхава.</i> Петрици	156
<i>И.Д. Панцхава.</i> От переводчика (с древнего языка книги Иоанэ Петрици «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха»)	163
<i>Н.А. Пашков.</i> История и теория атеизма	167
<i>Н.А. Пашков.</i> Актуальные проблемы научно-атеистического исследования	171
<i>А.С. Попов.</i> Христианские футурологические концепции.....	175
<i>А.С. Попов.</i> Диалог. Церковь и мир	183
<i>М.А. Попова.</i> Этапы становления американской психологии религии.....	185
<i>М.А. Попова.</i> Фрейдизм и религия.....	195
<i>Д.М. Угринович.</i> Введение в религиоведение	201
<i>Д.М. Угринович.</i> Психология религии	210

И.Н. Яблоков

Вехи истории

В 1959 году Приказом Ректора МГУ имени М.В. Ломоносова академика И.Г. Петровского на философском факультете была создана кафедра истории и теории атеизма и религии, призванная обеспечивать научные исследования религии и атеизма и вести соответствующий учебный процесс.

Создателем и руководителем кафедры был известный ученый и философ, профессор И.Д. Панцхава. В числе первых работников кафедры были Ю.Ф. Борунков, И.Г. Иванов, М.Г. Микалина, М.П. Мчедлов, М.П. Новиков, В.Д. Тимофеев. После И.Д. Панцхава заведующим кафедры в течение многих лет был профессор М.П. Новиков.

В дальнейшем кадровый состав пополнялся выпускниками — из числа окончивших факультет и/или аспирантуру кафедры. Кафедра наследовала традиции отечественной и зарубежной науки. Она решала задачи и корректировала их в соответствии с требованиями времени, меняющимися социально-политическими и идеологическими отношениями, с учетом реформирования системы образования, изменений в области государственно-конфессиональных отношений.

Работа кафедры была органически включена в деятельность философского факультета, университета, в межуниверситетское сообщество.

Кафедра организовала преподавание своего предмета на всех факультетах Московского университета, вела подготовку учебных программ, курсов и спецкурсов, учебников и учебных пособий. Творческие связи развивались с профильными подразделениями вузов Москвы, Ленинградского, Киевского, Одесского, Львовского, Харьковского, Тбилисского, Ереванского, Ташкентского, Алма-Атинского, Туркменского, Вильнюсского, Ростовского-на-Дону, Свердловского, Омского, Новосибирского, Владивостокского и других университетов. Ученые кафедры принимали участие в организации и проведении многих факультетских, общеуниверситетских, региональных, всесоюзных и российских конференций,

вели совместную работу с учеными Польши, Чехии и Словакии, Болгарии, Румынии, Венгрии, Югославии, ГДР и ФРГ, США, Китая, Монголии, Японии.

В 1964 году был образован Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. В 1960–1970 годы в высших и средних специальных учебных заведениях вводился курс «Основы научного атеизма», создавались кафедры научного атеизма. В число специальностей ВАК введена специальность «научный атеизм»; в последующем названия специальности, предусматриваемой ВАК-ом, варьировались — «Научный атеизм, история религии и атеизма», «Научный атеизм, религия (история и современность)», «Теория и история религии, свободомыслия и атеизма». Иначе говоря, именование «научный атеизм» обозначало учебную дисциплину и отрасль знания, в которых изучаются религия и атеизм. С соответствующим именованием читались учебные курсы, готовились учебники и учебные пособия.

Велись дискуссии о предмете и структуре данной учебной и научной дисциплины, о месте этой дисциплины в системе знания. Одни авторы считали научный атеизм составной частью диалектико-материалистической философии, другие — частной наукой, отпочковавшейся от философии. В структуре научного атеизма выделялось и религиоведение, а к числу разделов религиоведения относили: философию религии, гносеологический анализ религии, социологию религии, психологию религии. Кафедра активно участвовала в этих дискуссиях. Постоянно проводился кафедральный методологический семинар, на котором обсуждались актуальные проблемы учебной работы и научных исследований. Для участия в его работе приглашались ведущие ученые из Академии наук, других научных учреждений.

В соответствии с пониманием предмета и структуры научного атеизма выделялись основные направления научных исследований. Изучались: теоретические проблемы религиоведения (философские, социологические, психологические); специфика религиозного сознания; социальные функции и роль религии; священные тексты религий мира (Танах, Библия, Коран, Типитака и др.); история религий и конфессий; религиозная философия — иудаистская, православная, католическая, протестантская, буддийская, мусульманская, индуистская, конфуцианская, синтоистская и пр., различные течения внутри этих философий; взаимовлияние религии и

других областей культуры (искусства, науки, политики, морали, права); свобода совести; конкретные религиозные явления и другое.

Сказанное о структурировании научного атеизма, об основных направлениях научных исследований показывает, что в так именуемой отрасли знания развивалось и религиоведение. Неверно утверждение, что предметом научного атеизма «никогда не была религия», что отсутствовало «указание на религию как предмет исследования». О вкладе в развитие науки о религии в тот период свидетельствуют научные исследования, проводившиеся в Академии наук СССР, в Институте научного атеизма, на кафедрах высших учебных заведений, в том числе — на нашей кафедре, труды ряда выдающихся ученых — историков, философов, психологов и др. О состоянии и направлениях научных религиоведческих исследований в то время говорят, например, статьи, включенные в «Антологию отечественного религиоведения» (Выпуски 1–4., М., 2009), подготовленную кафедрой государственно-конфессиональных отношений Российской Академии государственной службы при Президенте Российской Федерации. Результаты исследований включались в учебный процесс, в содержание издававшихся учебников, учебных пособий, в лекционные и семинарские курсы.

С участием ученых кафедры изданы: учебное пособие «История и теория атеизма» (Под. ред. проф. И.Д. Панцхава. М., 1962); учебник «Научный атеизм» (Руководитель авторского коллектива А.Ф. Окулов. М., 1973). Коллективом кафедры подготовлены: учебное пособие «Основные вопросы научного атеизма» (Под. ред. проф. И.Д. Панцхава. М., 1962); учебное пособие «История и теория атеизма» (Отв. ред. проф. М.П. Новиков. М., 1982); курс лекций «Основы научного атеизма» (Под. ред. проф. М.П. Новикова. М., 1971). Во всех учебниках и учебных пособиях содержатся разделы и главы, рассматривающие сущность религии, возникновение религии и ее ранние формы, различные религии — иудаизм, христианство (православие, католицизм, протестантизм), ислам, буддизм и др.

В те годы были изданы многие научные труды — монографии, сборники статей, брошюры, статьи, словари, в том числе работы кафедры. Назовем лишь некоторые: сборники статей «Вопросы истории религии и атеизма», выпускавшиеся Институтом истории Академии наук СССР; «Ежегодники Музея истории религии и атеизма», музея, который находился в структуре Академии наук

СССР; периодические издания «Вопросы научного атеизма» Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС (в «Вопросах научного атеизма» публиковались статьи и ученых кафедры); выпуски сборников статей «Актуальные проблемы научного атеизма», издававшиеся нашей кафедрой. Под общей редакцией профессора М.П. Новикова, при активном участии ученых кафедры в подготовительной организационной работе и в качестве авторов многих статей издан «Атеистический словарь»; большинство статей словаря посвящено рассмотрению тех или иных феноменов религии.

Кафедра принимала активное участие в развертывании конкретно-социологических исследований религиозности; были организованы экспедиции в Орловскую область, Краснодарский край, регулярно проводились исследования в г. Москве, выяснялось отношение к религии студентов Московского университета. Разрабатывались программы, методология, методика и техника исследований, в том числе — программы для обработки полученных данных на ЭВМ. Результаты использовались в курсовых, дипломных, диссертационных работах. В 1969 году опубликована коллективная монография «Конкретно-социологическое изучение состояния религиозности и опыта атеистического воспитания». Материалы исследований находили отражение и в последующих публикациях. Преподаватели, аспиранты и студенты кафедры участвовали во многих всесоюзных, республиканских межвузовских, университетских, факультетских конференциях; ряд участников занимал призовые места, в том числе во Всесоюзных конкурсах молодых ученых и специалистов по общественным наукам.

Кафедра истории и теории атеизма и религии философского факультета МГУ, как и профильные кафедры, подразделения других учебных и научных учреждений, успешно выполняли образовательные и исследовательские задачи.

Но следует признать, что именование отрасли знания и учебной дисциплины — «научный атеизм» — не получило убедительного обоснования, привело к неадекватным суждениям, выводам и оценкам. Как известно, исторически атеизм выступал в качестве стороны определенного типа мировоззрения, отрицающей основные принципы религиозного (в узком смысле — теистического) взгляда на мир, и семантика термина «атеизм» не относилась явно и четко к имевшейся в виду области знания. Во многих публика-

циях, хотя и признавалось различие атеизма как стороны мировоззрения и как отрасли знания, в ходе изложения фактически происходило смешение (незаметно для авторов) той и другой. Из этого вытекала, в частности, такая интерпретация предмета отрасли знания, согласно которой фактически речь шла об атеизме как стороне мировоззрения и научная дисциплина нередко исчерпывалась изложением определенных мировоззренческих положений. С этим связано соответствующее решение вопросов о социальных функциях и роли религии, различных элементов религиозного комплекса, религиозной идеологии. Критика религии, различных элементов религиозного комплекса, религиозной идеологии порой представляла не как разноаспектное научное исследование (греч. κριτική — искусство разбирать или судить; подразумевается τέχνη — искусство, ремесло, наука), а в виде негативно-оценочных суждений, разоблачительных стереотипов или снабжалась такими суждениями и стереотипами: «реакционная сущность» (как будто «сущность» в философском смысле может быть «реакционной» или «прогрессивной»), «извращение», «богословская фальсификация» каких-то фактов, положений, «несовместимость» научных и религиозных взглядов, знаний, познания (в смысле наделения заведомо отрицательными оценками интерпретации тех или иных явлений, даваемой с позиции религиозного мировоззрения, без учета конкретного предмета и содержания интерпретации и интенции интерпретатора, а также факта совместимости в сознании многих ученых научных и религиозных взглядов), «антигуманизм религиозной морали» (при абстрагировании от факта существования религиозного гуманизма и включенности в религиозную мораль простых норм нравственности, от конкретно-исторического контекста) и т. д.

Однако неверно полагать, что в религиоведении, как оно развивалось в рамках научного атеизма, не были получены сколь-нибудь важные научные результаты. В действительности, как уже сказано, и в этот период был внесен весомый вклад в развитие науки о религии.

В 1991 году произошла корректировка содержания учебной и научной работы, и кафедра получила новое наименование — Философии религии и религиоведения. Коллектив кафедры опирался на накопленный опыт и достигнутые в прежние годы результаты, развивал сложившиеся на кафедре творческие научные традиции.

Были предложены определения предмета, методов, разделов, строения и структуры религиоведения. Выявлены основания целостности, единства, интегрирования знаний в религиоведении как комплексной дисциплине, раскрыты основные положения теории религии. Показана представленность в области знаний о религии теоретического и исторического, светского и конфессионального религиоведения, теоретических и эмпирических, фундаментальных и прикладных исследований.

При обсуждении вопроса о статусе религиоведения как научной дисциплины, о его предмете и разделах, некоторыми авторами высказываются мнения о «предметной аморфности» религиоведения, о «размытости границ “науки о религии”» с другими областями знания, суждение о том, что «религиоведение в современной России — явление трудно определяемое», что оно «подобно миражу». Конечно, предмет любой науки (и в этом смысле любая наука, в том числе и религиоведение) — «явление трудно определяемое», но из трудности определения предмета религиоведения не следует, что в российском религиоведении не предложены эти определения. Разумеется, никакое определение нельзя считать «истиной в последней инстанции», но имеющие методологические основания размышления о предмете помогают преодолевать «миражи» и «аморфность».

Министерством было введено Высшее профессиональное образование по религиоведению. В 1996 году на базе кафедры создано Отделение религиоведения Философского факультета, а затем Лаборатория исследования современных религиозных процессов. Религиоведческие подразделения создавались и в других научных и учебных центрах; в настоящее время таких подразделений в России около 40. Кафедра разработала концепцию религиоведческого образования в России. Усилия были сосредоточены прежде всего на научно-методическом обеспечении учебного процесса. По линии Учебно-методического совета (УМС) по философии, политологии, религиоведению Учебно-методического объединения (УМО) по классическому университетскому образованию преподаватели кафедры участвовали в подготовке трех поколений стандартов Высшего профессионального образования по религиоведению. Стандарт третьего поколения принят в 2009 году, он предусматривает обеспечение образования на трех уровнях — бакалавр, магистр, специалист, — с кредитно-модульными подходами,

с разнопрофильностью подготовки студентов. В соответствии со стандартами разрабатывались программы обще-профессиональных дисциплин и дисциплин специализации — философия религии, психология религии, феноменология религии, история религии, история Русской православной церкви, новые религиозные движения, религиозная философия, эзотерические учения и др., а также программы более двадцати спецкурсов. Для Отделения религиоведения Философского факультета МГУ был разработан специальный учебный план. В число общепрофессиональных дисциплин (ОПД) и дисциплин специализации (ДС) включены не только собственно-религиоведческие (социология религии, психология религии, история религии и др.), но и философские дисциплины — логика, онтология и теория познания, философия и методология науки, социальная философия, этика, эстетика, философская антропология, философия культуры, история философии. В качестве обязательных в учебный план включены латинский и древнегреческий языки, а дисциплин по выбору/факультативных (в соответствии с темой научных исследований) — иврит, хинди, арабский, китайский, японский и др. По разработанному для Отделения религиоведения философского факультета плану ведется подготовка специалистов-религиоведов в Московском университете.

Подготовлен ряд учебников у учебных пособий, выдержавших несколько изданий: «Основы религиоведения» (учебник, совместно с учеными ИСАА и других учебных и научных учреждений, гриф Минобрнауки); «Религиоведение. Хрестоматия» (учебное пособие, гриф Министерства общего и профессионального образования); «Введение в общее религиоведение» (учебник, гриф УМС), «История религии» в 2-х тт. (учебное пособие, совместно с учеными ИСАА, гриф Минобрнауки); учебное пособие доцента А.Н. Красникова «Методология современного религиоведения» (гриф УМО); учебное пособие профессора И.Н. Яблокова «Религиоведение» (гриф Минобрнауки); учебные материалы О.В.Осиповой Древнегреческо-русский и латинско-русский словари основных терминов религиоведения и Латинский и древнегреческий языки. Учебник «Основы религиоведения» включен в серию «Классический университетский учебник», посвященную 250-летию Московского Университета.

Кафедра ведет учебные курсы на Философском факультете: на Отделении религиоведения — курсы общепрофессиональных

дисциплин и дисциплин специализации, спецкурсы, на Отделении философии — курс «Философия религии», на Отделении культурологии — курс «История религии», а также религиоведческие курсы на ряде факультетов МГУ — Историческом, Юридическом, Психологии, Журналистики, Иностранных языков и регионоведения, в ИСАА, на Химическом, на факультете Наук о материалах, Физическом, Филологическом, Географическом, Геологическом, на факультете ВМиК.

Приоритетным направлением научных исследований кафедры является — «Религиоведение в системе философского и гуманитарного знания»; основные темы этого направления: 1. Методологические проблемы религиоведения; 2. Религиозная философия и антропология; 3. Религии мира: история и современность; 4. Наука и религия.

С 1990 года доценты кафедры и прикрепленные к кафедре соискатели защитили 15 докторских диссертаций, посвященных исследованию актуальных проблем религиоведения:

Никонов К.И. Современная христианская антропология (анализ основных направлений и методологии обоснования религии) (в 1990 году);

Глаголев В.С. Современная христианская культурология (методологический анализ) (в 1991 году);

Атаев Т.Л. Особенности религиозной психологии верующих мусульман и тенденции ее эволюции (на материалах Туркменистана) (в 1992 году);

Тажуризина З.А. Свободомыслие в отношении религии как явление духовной культуры (в 1992 году);

Борунков Ю.Ф. Религиозное сознание (философский анализ) (в 1993 году);

Алексеев В.А. Государственно-церковные отношения: содержание, характер, тенденции эволюции (в 1994 году);

Трофимова З.П. Современное англо-американское свободомыслие (в 1995 году);

Забияко А.П. Категория святости (философско-религиоведческий анализ) (в 1999 году);

Курбанов Д.М. Зороастризм в религиозном синкретизме средневекового Дагестана (в 1999 году);

Аринин Е.И. Принципы сущностного анализа в религиоведении (в 2000 году);

Чуковенков Ю.А. Генезис христианской православной антропологии (в 2004 году);

Иванова И.И. Рационалистические ереси в истории христианства (в 2006 году);

Красников А.Н. Методология западного религиоведения второй половины XIX–XX веков (в 2007 году);

Ересько М.Н. Язык религии: философско-когнитивный анализ (в 2008 году);

Ярыгин Н.Н. Происхождение и эволюция российского баптизма (на материалах Волго-Вятского региона) (в 2008 году).

За последние годы опубликовано немало научных трудов — книг, монографий, статей, в том числе статей в энциклопедических изданиях: «Человек», «Новая философская энциклопедия», «Социологическая энциклопедия», «Глобалистика. Энциклопедия», «Словарь философских терминов», «Энциклопедия религий» (одним из редакторов которой был доктор философских наук, доцент нашей кафедры А.Н. Красников). С 2001 года выходит в свет научно-теоретический журнал «Религиоведение» (одним из главных редакторов был А.Н. Красников, в состав редакционной коллегии входят ученые кафедры — И.П. Давыдов, К.И. Никонов, Е.В. Орёл, И.Н. Яблоков).

Ученые кафедры осуществляли и осуществляют научное руководство написанием курсовых, дипломных и диссертационных работ. Студенты и аспиранты кафедры публикуют значительное число научных работ — в «Вестнике МГУ. Серия 7. Философия», в журнале «Религиоведение», в других журналах, в материалах ежегодных конференций «Ломоносов», в сборниках «Аспекты» и в других. За годы существования кафедры со специализацией по ее профилю, а после создания Отделения — с квалификацией «Религиовед», факультет окончило более 450 выпускников. По рекомендации кафедры защищено диссертаций: кандидатских — более 300, докторских — около 40. Доктора философских наук, работающие на кафедре, являются членами Диссертационного совета по защите кандидатских и докторских диссертаций.

Преподаватели, научные сотрудники, аспиранты и студенты кафедры участвовали в ряде конгрессов, многих конференциях и круглых столах, — международных, российских, региональных, университетских — в качестве членов оргкомитетов, руководителей секций, докладчиков.

В 2006 году при Учебно-методическом совете по философии, политологии и религиоведению Учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию было создано Российское сообщество преподавателей религиоведения. Сопредседателями Сообщества стали заведующий кафедрой религиоведения Амурского государственного университета (Благовещенск), доктор философских наук, профессор А.П. Забияко, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, доктор философских наук, профессор М.М. Шахнович и заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Московского государственного университета, доктор философских наук, профессор И.Н. Яблоков.

Кафедра поддерживает связи с Институтом философии РАН, с кафедрой государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации, Исследовательским Центром «Религия в современном обществе» Российского независимого института социальных и национальных проблем (ныне — структурное подразделение Института социологии РАН), с Центром изучения религий РГГУ, отделениями и кафедрами религиоведения университетов России, с профессорами и преподавателями Московской Духовной Академии, кафедры религиоведения Свято-Тихоновского православного университета, Института философии, теологии и истории св. Фомы, с религиоведческими центрами Украины, Беларуси, Казахстана, Киргизии и др. стран СНГ, с некоторыми отделениями теологии и религиоведения университетов Дальнего зарубежья.

ПЕРСОНАЛИИ

АЛЕКСЕЕВ Валерий Аркадьевич (род. в 1953) — доктор философских наук; профессор. Окончил Саратовский государственный университет, диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук защитил там же (1986). В 1994 году закончил «Высшую школу политического управления Гарвардского университета» (США). В 1995 году присвоено звание доктора Гарвардского университета. С 1995 работает на Отделении религиоведения, кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ. Читает курсы «История государственно-конфессиональных отношений в СССР и Российской Федерации» на Отделении религиоведения философского факультета и «История религии» на юридическом факультете МГУ. Руководит написанием курсовых, дипломных и диссертационных работ. Автор более 150 работ, опубликованных в России и за рубежом, в том числе «Иллюзии и догмы», «Штурм небес отменяется», «Постперестройка: несвободная совесть», «Агония зла: конец “мирового проекта”», «Жизнь человека от купели до погоста», «Тернистый путь к живому диалогу», «Православная общественность сегодня» и др. Является одним из разработчиков фундаментального труда «Национальная доктрина России: проблемы и приоритеты». Президент Фонда единства православных народов. Участник многих крупных международных встреч на высшем уровне и межцерковных мероприятий на Балканах, в странах Православного Востока, Восточной и Западной Европы. Награжден орденом дружбы, Почетной Грамотой Государственной Думы РФ, медалью ордена «За заслуги перед Отечеством» II-й степени, медалью «В память 200-летия Минюста России», Почетным знаком Президента Республики Болгарии. Имеет награды Русской Православной Церкви, а также ряда других православных церквей. В 1996 году стал лауреатом Международной премии Андрея Первозванного в номинации «За веру и верность», в 2005 году лауреатом Международной премии имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия — учителей славянских Российского Славянского Фонда.

АЛЕКСЕЕВ Денис Валерьевич (род. в 1976 г.) — кандидат философских наук (2001), доцент. Закончил Философский факультет МГУ им. Ломоносова (1998). Работает на Отделении религиоведения, кафедре философии религии и религиоведения МГУ с 2001 года. Ведет курсы: на Отделении религиоведения философского факультета МГУ — «История Русской Православной Церкви», «Религиозная этика», «Проблемы единства христианских церквей», на факультете иностранных языков и регионоведения — «История религии», на факультете политологии ведет семинарские занятия. В 2003 году читал авторский курс — «Государственно-конфессиональные отношения в современной России» в университете Джорджтаун (Вашингтон, США). Руководит написанием курсовых и дипломных работ. В 2001 году присвоен знак — Почетный выпускник университета Нови-Сад (Югославия) за участие в подготовке сборника «История Православия южных и западных славян». Автор более 40 научных работ в российских и зарубежных изданиях, в том числе монографий «Православие и парламентская демократия», «Проблемы единства православных церквей: история и современность». С 2000 по 2004 год работал консультантом аппарата Комитета Государственной Думы РФ по делам общественных объединений и религиозных организаций. В 2002 году присвоена государственная квалификация Государственный Советник Российской Федерации 3 класса. С 2005 года работает на телеканалах Звезда и ТВ-Центр автором и ведущим телепередачи «Священный вопрос» — о роли религий и традиций в современном обществе.

АЛЕХИНА Ия Валентиновна (род. в 1934) — кандидат философских наук, доцент. Работала на кафедре с 1963 по 1969 годы в качестве старшего преподавателя. Читала лекционные курсы на геологическом, химическом, биологическом факультетах МГУ. В настоящее время работает в Академии народного хозяйства при Правительстве. Область научных интересов — этика, исследование религиозной морали. Основные публикации: «Морально-этические аспекты управления», «Имидж и этикет в бизнесе».

АЛЁШНИКОВА Ольга Юрьевна (род. 1964) — закончила Философский факультет МГУ (1987). Работала на кафедре в должности лаборанта с 1981 по 1987 года. Область научных интересов — социальные проблемы в католицизме.

АНИСИМОВ Сергей Федорович (1922–2007) — доктор философских наук, профессор. Участник Великой Отечественной войны. Окончил Философский факультет МГУ (1949), аспирантуру там же. С 1959 по 1970 годы работал на кафедре. Читал лекционный курс на ряде факультетов МГУ, а также спецкурсы на философском факультете. Автор монографий «Нравственный прогресс и религия», «Ценности реальные и мнимые» и статей, посвященных проблемам философии религии, религиозной этики и духовных ценностей.

БОРУНКОВ Юрий Филиппович (1926–2006) — доктор философских наук, профессор. Окончил Московский государственный институт международных отношений (1951), аспирантуру кафедры философии Московского областного педагогического института (1956). Работал на кафедре с 1961. Читал лекционные и спецкурсы курсы на Философском и ряде других факультетов МГУ. Подготовил 24 кандидата философских наук. Автор более 50 научных работ, в том числе «Вера и убежденность», «Структура религиозного сознания», «Особенности религиозного сознания», «Философские аспекты диалога религиозного и нерелигиозного мировоззрений». В трудах Ю.Ф. Борункова исследуется религиозное сознание как целостное когнитивно-эмотивное явление, его основания, уровни, существенные свойства и характеристики, проблемы диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений.

БРАЖНИК Иван Иванович (1923–1987) — кандидат философских наук, доцент. На кафедре работал с 1971 по 1976 годы. Читал лекционные курсы на ряде факультетов МГУ, спецкурс для студентов, специализирующихся на кафедре. Автор более 20 работ по проблемам сектантства, в том числе монографии «Право. Религия. Атеизм. Правовое содержание научного атеизма».

ВИНОКУРОВ Владимир Васильевич (род. в 1957) — кандидат философских наук, доцент, заместитель заведующего кафедрой по научной работе. Окончил Химический факультет МГУ (1980), аспирантуру Философского факультета МГУ (1985). С 1985 работает на кафедре. Читает лекционные курсы «Феноменология религии», «Наука и религия», «Эзотерические учения» на Философском факультете, а также курс «История религий» на Химическом и Психологическом факультетах МГУ. Автор более

20 работ, в том числе монографии «Фигура круга в эзотерических учениях», переводчик работ Фридриха Хайлера.

ГАРАДЖА Виктор Иванович (род. в 1929) — доктор философских наук, профессор, академик РАО. Окончил Философский факультет МГУ (1952), аспирантуру там же. В течение нескольких лет работал на кафедре, читал лекционный курс на ряде факультетов, а также спецкурсы на Философском факультете МГУ. Затем работал директором Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС, в Институте философии РАН. С 1993 года — профессор Социологического факультета МГУ. Является автором монографий, учебников, статей, в том числе: «Неотомизм, разум, наука», «Кризис современного протестантизма и поиски новой теологии», «Научная и христианская интерпретации истории», «Религиоведение», «Социология религии», «Критическая теория и христианская теология»// Социальная философия Франкфуртской школы. М., 1980; «Протестантская концепция человека» // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1987; «Протестантские мыслители новейшего времени» // От Лютера до Вайтзеккера. М., 1994; «Социология религии в России»// Социология в России. М., 1998 и др., в которых рассматриваются религиозная философия и христианская теология, их история и современный этап развития, общетеоретические проблемы религиоведения и социологии религии.

ГЛАГОЛЕВ Владимир Сергеевич (род. в 1938) — доктор философских наук, профессор. Окончил философский факультет МГУ (1960), аспирантуру там же (1965). Профессор Московского государственного института международных отношений (МГИМО-УНИВЕСИТЕТ). На Отделении религиоведения, кафедре философии религии и религиоведения философского факультета читал курсы «Религия и искусство», «Современная христианская культурология», на Отделении религиоведения преподает общепрофессиональную дисциплину «Эстетические проблемы в религиоведении». Осуществляет руководство подготовкой курсовых, дипломных и диссертационных работ. Автор более 200 научных работ, в том числе монографий: «Современная религиозно-идеалистическая культурология», «Религия караимов», «Толерантность в системе современных международных отношений». Область научных интересов — этнопсихология, эстетика, искусство и религия.

ДАВЫДОВ Иван Павлович (род. в 1973) — доцент кафедры философии религии и религиоведения. Окончил Философский факультет МГУ (1995). С 1995 работает на кафедре. Читает лекционный курс «История религий» на Отделении культурологии Философского факультета, в ИСАА, на ВМиК, на Геологическом, Филологическом факультетах, на Факультете психологии. Автор более 40 научных работ, в том числе монографии «Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ)». Область научных интересов — семиотика иконы, философия и теология православия, философия мифа.

ДМИТРИЕВА Надежда Константиновна (род. в 1938) — кандидат философских наук, доцент. Окончила Философский факультет МГУ (1967), аспирантуру там же (1974). Работает на кафедре философии религии и религиоведения с 1970 года. Читает лекционные курсы по истории религий на Географическом, Филологическом факультетах и Факультете журналистики МГУ, спецкурс — на Философском факультете. Подготовила четырех кандидатов философских наук. Автор более 30 научных работ, в том числе монографии «Философ свободного духа Николай Бердяев: жизнь и творчество», в которых исследуется русская религиозная философия конца 19 — начала 20 в.

ДОБРЕНЬКОВ Владимир Иванович (род. в 1939) — доктор философских наук, профессор, заслуженный профессор МГУ, чл.-корреспондент РАЕН, действительный член Российской академии социальных наук (1994), действительный член Международной академии информатизации (1994). Является президентом Российской социологической ассоциации. Окончил Философский факультет МГУ (1966), аспирантуру там же (1969). С 1969 по 1985 работал на кафедре, читал лекционные курсы на ряде факультетов МГУ, а также спецкурсы на Философском факультете. С 1978 по 1983 — зам. проректора МГУ по учебной работе, с 1983 по 1992 — директор ИПК преподавателей общественных наук — проректор Московского университета, с 1986 — проректор по учебной и научной работе гуманитарных факультетов МГУ. С 1989 года — декан социологического факультета МГУ и зав. кафедрой истории и теории социологии этого факультета. Автор монографий «Неофрейдизм в поисках истины (Иллюзии и заблуждения Э. Фромма)»,

«Современный протестантский теологический модернизм», «Методологические вопросы исследования религии», «Христианская теология и революция», в которых рассматриваются вопросы теоретического религиоведения, предлагаются новые подходы к уяснению природы религии. Автор ряда трудов по социологии, в которых рассматриваются и вопросы социологии религии. Награжден орденом Дружбы Народов, орденом Трудового Красного Знамени, орденом Почета, орденом Дружбы. В 2001 году удостоен премии имени М.В. Ломоносова.

ЕРШОВА Ирина Игоревна (род. в 1964) — кандидат философских наук, доцент, в течение ряда лет была заместителем заведующего кафедры по учебной работе. Окончила Философский факультет МГУ (1986), аспирантуру там же (1994). С 1995 работает на Отделении религиоведения, кафедре философии религии и религиоведения. Читает лекционные курсы «История религий», «История Русской Православной Церкви» на Отделении религиоведения Философского факультета. Автор разделов учебных пособий и учебников, подготовленных кафедрой, ряда статей. Область научных интересов — история религий, православие, православная историософия.

ИВАНОВ Иван Григорьевич (1921–1985) — доктор философских наук, профессор. Участник Великой Отечественной войны. Окончил Философский факультет МГУ (1952), аспирантуру там же (1955). С 1960 по 1985 работал на кафедре, читал лекционные курсы на ряде факультетов МГУ, а также спецкурсы на Философском факультете. При его участии подготовлены и изданы труды «Атеизм и современное естествознание», «История и теория атеизма», «Атеистический словарь». Автор монографий «Роль естествознания в развитии атеистического миропонимания», «Значение естествознания в формировании атеистического миропонимания».

КАНТЕРОВ Игорь Яковлевич (род. в 1938) — доктор философских наук, профессор. Окончил Юридический факультет МГУ (1961) и аспирантуру Философского факультета МГУ (1966). С 1980 по 2006 годы работал на Отделении религиоведения, кафедре философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ, читал лекционные курсы на Историче-

ском и Химическом факультетах, спецкурсы на Философском факультете МГУ. Автор более 60 работ, в том числе 5 монографий: «Новые религиозные движения (введение в основы концепции и термины)»; «Религиозные объединения России перед лицом кризиса» и др.

КЕРИМОВ Гасым Мамед оглы (род. в 1930) — доктор исторических наук, профессор. Почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации. Окончил Восточный факультет и Отделение журналистики Филологического факультета Азербайджанского государственного университета (1953), аспирантуру Института стран Азии и Африки АН СССР (1964), в период аспирантуры проходил обучение в Высшем Мусульманском Университете Ал-Асхар в Каире (1962–1963). С 1993 работает на Отделении религиоведения, кафедре философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ в должности профессора. Осуществлял научное консультирование 11 докторских диссертаций, подготовил 49 кандидатов наук. Читает курсы по истории и современному состоянию ислама, в том числе в России и в странах СНГ, автор более 400 научных работ, в том числе монографий «Аль-Газали и суфизм», «Шариат и его социальная сущность», «Ислам и его влияние на общественно-политическую жизнь народов Ближнего и Среднего Востока», «Учение ислама о государстве и политике», «Шариат. Закон жизни мусульман (ответы Шариата на проблемы современности)» и др. Член Ассоциации исламоведов России, член Секретариата Европейского семинара по исследованию религии и культуры Центральной Азии и России (в Голландии — исламское направление), Член Секретариата по исследованию Оттоманской империи и мусульман — выходцев из Андалузии (в Тунисе).

КОРОЛЕНКОВ Антон Викторович (род. 1971) — кандидат исторических наук. Окончил Историко-архивный институт РГГУ (1993). С 2002 года работает на Отделении религиоведения, кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ в должности старшего научного сотрудника, преподает латинский язык. Автор более 50 научных работ, в том числе монографии «Квинт Серторий. Политическая биография» и книги в серии ЖЗЛ «Сулла» (в соавторстве).

КОСТЫЛЕВ Павел Николаевич (род. 1978) — старший научный сотрудник. Окончил философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова (2001), аспирантуру там же (2004). С 2002 года работает на Отделении религиоведения, кафедре философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ. Читает курсы: на Отделении религиоведения философского факультета — «Современные нетрадиционные движения и культы», спецкурс «Коранистика»; на Отделении связей с общественностью — «Религиоведение», «Основы аналитического мониторинга информационных сетей»; на Отделении политического менеджмента и связей с общественностью факультета политологии — «Религиоведение»; на филологическом факультете — «История религий»; на физическом факультете — «История и теория религий». Руководит написанием курсовых и дипломных работ. Автор 48 научных работ, в том числе монографии «Инновационные подходы к проектированию основных образовательных программ по направлению высшего профессионального образования «Религиоведение»: проектные разработки» (в соавторстве). Главный редактор журнала «Религиоведческие исследования».

КРАСНИКОВ Александр Николаевич (1949–2009) — доктор философских наук, доцент. Окончил Философский факультет МГУ (1980) и аспирантуру там же (1983). С 1983 г. работал на кафедре философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ. На Отделении религиоведения читал курсы «Методологические проблемы религиоведения» и «Религиозная философия», а также курс «Теория и история мировых религий» в ИСАА МГУ, на факультете психологии МГУ. Автор более 100 научных работ, в том числе — монографии «Методология классического религиоведения», учебного пособия «Методологические проблемы религиоведения», один из авторов учебника «Введение в общее религиоведение», учебного пособия «Проблемы философии религии и религиоведения». В рамках работы по национальному проекту «Образование» подготовил инновационный курс «Этнография и этнология религии». Был составителем и редактором «Хрестоматии по религиоведению», одним из редакторов и переводчиков «Вестминстского словаря теологических терминов», одним из редакторов и авторов энциклопедического словаря «Религиоведения» и иллюстрированного словаря «Энциклопедия рели-

гии». Был заместителем главного редактора журнала «Вестник Московского университета» (Сер. 7. Философия) и соредактором журнала «Религиоведение».

КУРАЕВ Андрей Вячеславович (род. 1963) — кандидат философских наук, кандидат богословия, профессор кафедры церковно-практического богословия Московской Духовной Академии. Окончил философский факультет МГУ (1984), Московскую Духовную Семинарию (1988), Московскую Духовную Академию (1992). С 1992 года работает на кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ. Читает курс «Философия и богословие православия». Руководит написанием курсовых и дипломных работ. Автор более 100 статей и книг, в том числе монографий «Христианская философия и пантеизм», «О вере и знании», «Традиции, догмат, обряд», «Вызов экуменизма», «Диспут с атеистом», «Культурология православия», «Перестройка в церкви» и др.

КУФАКОВА Нелли Даниловна (род. 1937) — кандидат философских наук. Окончила философский факультет МГУ (1964), аспирантуру там же (1967). Работала на кафедре в должности старшего научного сотрудника с 1968 по 1995 годы, читала лекционные курсы на ряде факультетов МГУ, а также спецкурсы на философском факультете. Автор более 80 научных работ по истории православия и современной православной теологии, в том числе монографии «Вопросы войны и мира в русском православном богословии» (в соавторстве).

ЛЕБЕДЕВ Сергей Николаевич (род. в 1949). Окончил философский факультет МГУ (1975). Работал на кафедре в должности младшего научного сотрудника с 1974 по 1977 годы. В 1981 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему « Современный дзэн-буддизм: критический анализ». Автор более 60 работ по философии, религиоведению, литературоведению, в том числе монографии «Бхакти-йога. Чудеса без чудес». В настоящее время — профессор кафедры гуманитарных и социальных наук Всероссийской налоговой Академии при Минфине Российской Федерации, секретарь Правления Союза писателей Российской Федерации, помощник Председателя Комитета по культуре при Госдуме, главный редактор журнала «Московский писатель».

МАСЛЕННИКОВА Наталья Викторовна (род. в 1954) — кандидат филологических наук. Окончила филологический факультет МГУ (1976), аспирантуру там же (1983). На Отделении религиоведения, кафедре философии религии и религиоведения работает с 1996 года. Читает лекции и ведет семинарские занятия по курсу «Религиозное искусство», преподает церковнославянский язык для студентов Отделения религиоведения. Руководит написанием курсовых и дипломных работ. Автор более 50 научных работ по проблемам славянских и русской культур. С 1989 года ведет в МГУ культурно-просветительские курсы и научно-методические авторские программы «Сергиевские чтения» и «Кирилло-Мефодиевские чтения».

МЕНЬШИКОВА Евгения Владимировна (род. в 1980) — кандидат философских наук. Окончила Исторический факультет МГУ (2004), аспирантуру философского факультета МГУ (2009). Работает на Отделении религиоведения, кафедре философии религии и религиоведения с 1998 года в начале в должности лаборанта, а затем — в должности старшего лаборанта. Ведет занятия по истории Русской Православной Церкви на Отделении религиоведения. Специалист в области истории религиоведения; автор ряда работ по истории отечественной науки о религии, в том числе, статей — «Из истории отечественного религиоведения: осмысление предмета и методов в 20-е — 30-е годы XX века»; «Отечественные исследователи 1920–1930-х годов о религии и ее элементах»; «Дискуссия о подходах к рассмотрению религии в отечественной литературе: 1920–1922 годы» и др. Участвовала в подготовке к изданию учебника «Введение в общее религиоведение».

МЕШКОВ Александр Никандрович (род. в 1957) — кандидат философских наук, доцент. Работает на Отделении религиоведения, кафедре философии религии религиоведения философского факультета МГУ с 2000 года. Окончил Харьковский юридический институт в 1984 году и Философский факультет МГУ в 1990 году, аспирантуру в 1993 году там же. В этом же году защитил кандидатскую диссертацию на тему «Энциклопедический словарь Брокгауз-Эфрона как явление отечественной культуры конца XIX — начала XX веков». Читает курсы «Свобода совести» и «Религиозно-политические конфликты в современном мире» на

Отделении религиоведения, «Основы религиоведения. Социально-политические доктрины церквей» — на Факультете политологии. Автор ряда научных работ, в том числе монографии «Генезис традиции государственно-церковных отношений в Григорианской реформе XII века», учебно-методических пособий «Европейская правовая традиция государственно-церковных отношений», «Европейский Союз: власть, религия, право», «Европейский Союз: религия и политика», «Религиозная конфликтология». Автор-составитель (вместе с С.С. Аверинцевым и Ю.Н. Поповым) Энциклопедического словаря «Христианство» (изд. Большая Российская Энциклопедия) в 3-х тт.

МИКАЛИНА Мария Григорьевна (1918–2004) — С августа 1953 года и до кончины работала в МГУ, на кафедре — с момента ее основания — в должности старшего лаборанта и учебного мастера. Участник Великой Отечественной войны, награждена медалью «За победу над Германией», юбилейными медалями к 20-летию, 30-летию, 40-летию, 50-летию победы в Великой Отечественной войне, к 800-летию и 850-летию города Москвы, медалью «Ветеран труда». Внесла большой вклад в создание и организацию работы кафедры и Отделения религиоведения. За долголетний добросовестный труд в 1999 присвоено звание «Заслуженный работник МГУ».

МЧЕДЛОВ Михаил Петрович (1928–2007) — доктор философских наук, профессор, Заслуженный деятель науки Российской Федерации. Окончил факультет Международных отношений Ереванского университета (1953), аспирантуру кафедры истории зарубежной философии Философского факультета МГУ (1957). Работал на кафедре с 1959 по 1967 годы в должности доцента. Читал общий курс на Философском и Филологическом факультетах и спецкурсы на Философском факультете. Опубликовал более 500 работ, подготовил более 40 кандидатов наук. Был Председателем Экспертного совета по религиоведческой экспертизе при Министерстве юстиции Российской Федерации, членом Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, директором Исследовательского центра «Религия в современном обществе» Российского независимого института социальных и национальных проблем (ныне — структурное подразделение Института социологии РАН). Под его руко-

водством в Центре подготовлены и вышли в свет коллективные монографии «Свобода совести в духовном возрождении Отечества», «Национальное и религиозное», «Милосердие», «Российская цивилизация», «О социальной концепции Русского православия», «Толерантность», «Вера. Этнос. Нация», «Религия в самосознании народа. Религиозный фактор в идентификационных процессах», а также энциклопедические словари «Религии народов современной России», «Российская цивилизация: этно-культурные и духовные аспекты». Является автором ряда книг: монографий — «Эволюция современного католицизма», «Католицизм», «Политика и религия», «Современные социальные движения и религия», «Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни общества в современной России» и др.

НИКОНОВ Кирилл Иванович (род. в 1938) — доктор философских наук, профессор. Окончил Филологический факультет Астраханского государственного педагогического института (1961), аспирантуру Философского факультета МГУ (1968). С 1975 работает на кафедре, читает курс «Философия религии» на Отделении философии Философского факультета МГУ, читал лекционные курсы «История религий» в Институте стран Азии и Африки МГУ, «Философия религии и религиоведение», «Религиозная антропология» и ряд спецкурсов на Философском факультете. Подготовил 9 кандидатов философских наук. Автор более 40 научных трудов, в том числе статьи «Человек-Протей: кризис антропологического оптимизма» // Философия религии и религиозная философия: Россия. Запад. Восток. СПб, 1995; монографий «Современная христианская антропология», «Критика антропологического обоснования религии», «Религиозен ли человек по природе?» и др.

НОВИКОВ Михаил Петрович (1918–1993) — доктор философских наук, профессор. Окончил Магнитогорский педагогический институт по специальности филология и история (1941). Участник Великой Отечественной войны. В 1956 окончил аспирантуру кафедры философии Московского областного педагогического института. С 1960 до конца жизни работал на кафедре последовательно старшим преподавателем (1960–1962), доцентом (1962–1968), профессором (1968–1993). В 1969–1987 заведовал кафедрой истории и теории атеизма и религии. Читал общий курс

и спецкурсы на философском факультете МГУ. Редактор и один из авторов трех изданий «Атеистического словаря», трех изданий учебника «История и теория атеизма». Им опубликовано более 150 работ, он автор нескольких монографий — «Православие и современность», «Критический анализ богословия XX века», «Христианизация Киевской Руси: методологический аспект», «Современный религиозный модернизм», «Новые тенденции в идеологии деятельности православия» и др., ряда статей, посвященных русскому православию. В его трудах исследуются особенности современного религиозного модернизма, обосновывается необходимость историко-философского подхода к оценке изменений в религиозной сфере, дается общая оценка перспектив и будущности религии в целом и ее конкретных разновидностей.

ОВСИЕНКО Фридрих Григорьевич (1939–2007) — доктор философских наук, профессор. Окончил Философский факультет МГУ (1965), аспирантуру там же (1969). С 1981 по 1987 работал на кафедре. Читал лекционные курсы на ряде факультетов МГУ, а также спецкурсы на Философском факультете. Автор научных трудов по проблемам католицизма, в том числе «Новые тенденции в католической философии и теологии», «Проблема человека в философии католицизма», «Эволюция социального учения католицизма» и др.

ОРЁЛ Елена Владимировна (род. в 1963) — кандидат философских наук, доцент. Окончила Философский факультет МГУ (1984), аспирантуру там же (1990). С 1992 работает на кафедре философии религии и религиоведения, читает курс «Психология религии» на Отделении религиоведения Философском факультете, читала курс «История религий» на Физическом и Механико-математическом факультетах МГУ. Автор более 20 научных работ. Член коллегии «Межкультурные религиозные и религиозно-исторические исследования» университета им. Фридриха Вильгельма (ФРГ, Бонн). Сфера научных интересов — психология религии.

ОРЛОВ Сергей Матвеевич (род. в 1925) — кандидат философских наук, доцент. Участник Великой Отечественной войны. Окончил Юридический факультет МГУ (1954), Философский факультет МГУ (1961), аспирантуру там же (1968). С 1969 по 1998

работал на кафедре. Читал лекционные курсы на Юридическом, Механико-математическом факультетах и Факультете журналистики МГУ, а также спецкурсы на Философском факультете. Подготовил 13 кандидатов философских наук. Автор 30 научных работ по проблемам истории религий, современным религиозным культам, свободе совести.

ОСИПОВА Ольга Владимировна (род. в 1975) — кандидат филологических наук. Окончила Отделение классической филологии Филологического факультета МГУ (1997), аспирантуру там же (2001). Работает на кафедре с 2003 года в должности старшего преподавателя, ведет практические занятия по древнегреческому и латинскому языкам на Отделении религиоведения и культурологии Философского факультета, читает спецкурс «Религии Древней Греции и Рима». Опубликовала более 10 научных работ, в том числе «Фукидидовский “некролог” Никия (7.86.5) и греческие эпитафии» // Вестник древней истории; «Культ Аполлона Делосского. Взгляд историка и поэта» // Вячеслав Иванов — творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения / Сост. Е.А. Тахо-Годи; «Опыт преподавания древних языков на Отделении религиоведения МГУ» // Вестник Российского сообщества преподавателей религиоведения. Вып. 1; Древнегреческо-русский и латинско-русский словари основных терминов религиоведения; Латинский и древнегреческий языки: Методические материалы. Является секретарем Объединения региональных центров греко-латинской лингвокультурологии.

ПАВЛОВ Юрий Михайлович (1934–2007) — доктор философских наук, профессор, окончил Восточное Отделение Исторического факультета МГУ (1956), аспирантуру Философского факультета. Работал на кафедре с 1965 по 1974 годы в должности старшего преподавателя, а затем доцента. Читал лекционные курсы по религиоведению на ряде факультетов МГУ, спецкурсы на Философском факультете. Одним из первых в 60-х годах осуществил широкий подход к индуизму и рассмотрел его отношение к философскому мировоззрению. Принимал и принимает участие в подготовке учебных пособий по религиоведению. Был заведующим кафедрой мирового политического процесса Философского факультета МГУ, Председателем Московского фило-

софского общества, членом Президиума Российского философского общества.

ПАЦХАВА Илья Диомидович (1906–1986) — доктор философских наук, профессор. Окончил социально-экономический факультет Тбилисского университета (1928), затем аспирантуру РАНИОИ в Москве. Участник Великой Отечественной войны. С 1959 — на философском факультете МГУ. Здесь им была создана кафедра истории и теории атеизма и религии, которой он заведовал с 1959 по 1969. Читал общий курс и спецкурсы на философском факультете МГУ. Автор и редактор книг «Материализм и религия», «Основные вопросы научного атеизма», «Человек, его жизнь и бессмертие», «О смерти и бессмертии», «Петрицы» и др. В его трудах разносторонне исследованы проблемы смысла жизни, смерти и бессмертия человека, соотношения религии и свободы мысли.

ПАШКОВ Николай Александрович (1923–1982) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Участник Великой Отечественной войны. С 1962 до конца жизни работал на кафедре, читал лекционный курс на заочном отделении Философского факультета МГУ, ряд спецкурсов для студентов, специализирующихся на кафедре. Автор более 50 научных работ, в том числе Учебного пособия для студентов заочного отделения Философского факультета МГУ, ряда статей, редактор многих сборников аспирантских работ.

ПОПОВ Александр Сергеевич (1955–2000) — кандидат философских наук, доцент, был заместителем заведующего кафедрой по научной работе. Окончил Философский факультет МГУ (1977), аспирантуру там же (1980). С 1980 до кончины работал на кафедре. С 1997 был заведующим Лабораторией исследования современных религиозных процессов. Читал лекционные курсы «Религиозная этика» на Философском факультете, «История религий», «Религиоведение» на биологическом факультете и факультете иностранных языков и регионоведения МГУ. Подготовил 4 кандидатов философских наук. Автор более 70 научных работ, в том числе монографий «Христианские футурологические концепции» (в соавт.), «Христианское богословие в поисках социального идеа-

ла» (в соавт.), «Социальное значение религии и атеизма: история и современность», «Диалог: Церковь и мир» (в соавт.) и др.

ПОПОВА Марта Анатольевна (1940–1980) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Окончила Институт иностранных языков им. М. Тореца, аспирантуру Философского факультета МГУ. С 1967 работала на кафедре, читала общий курс на ряде факультетов МГУ, спецкурс на Философском факультете. Автор около 50 научных работ, среди которых две монографии — «Критика психологической апологии религии», «Фрейдизм и религия».

САВЕЛЬЕВ Виктор Николаевич (род. 1949) — доктор философских наук, профессор, академик РАЕН. Окончил философский факультет МГУ (1977), аспирантуру там же (1980). С 2004 года работает на кафедре. Читает спецкурс «Религиоведческий анализ глобальных проблем современности» на Отделении религиоведения. Руководит написанием курсовых и дипломных работ. Автор около 200 научных работ, в том числе монографий: «Свобода совести: история и теория», «Символы и образы глобализации» и др. Является членом авторского коллектива подготовки государственного доклада Российской Федерации «Перспектива развития Российской Федерации в XXI веке», членом Президиума РАЕН (с 2001), председателем Отделения «Проблемы методологии науки и глобализация», членом авторского коллектива сборника «Религиозные организации России, СНГ и стран Балтии (1993–1995)». Автор сценариев 5 научных и учебных фильмов по вопросам религиоведения, этики, теории познания, истории философии (фильмы вышли в прокат).

САВРЕЙ Валерий Яковлевич (род. 1956) — доктор философских наук, профессор, лауреат Макариевской премии. В 1985 году поступил на Отделение классической филологии филологического факультета МГУ; в 1987 году продолжил учиться на кафедре истории зарубежной философии философского факультета МГУ, который окончил в 1990 году. Работает на философском факультете с 1990 года. С 1995 года — на Отделении религиоведения, кафедре философии религии и религиоведения. Читает курсы «Александровская школа в истории европейской мысли», «Притчи в религиях мира». Руководит написанием курсовых, дипломных и диссертаци-

онных работ. Автор ряда работ по библеистике, экзегетике, философской герменевтике, теологии и восточной патристике, в том числе монографии «Александрийская школа в истории философско-богословской мысли». Является экспертом Патриаршего совета по мировым религиям и религиозным конфессиям; экспертом Национального благотворительного фонда при Президенте России.

СЕМЕНОВА Татьяна Николаевна (род. в 1956) — кандидат философских наук, ассистент. Окончила Философский факультет МГУ в 1979, аспирантуру там же в 1986. Работала на кафедре старшим лаборантом с 1979, ассистентом с 1987 по 1992. Читала лекции на юридическом, филологическом и механико-математическом факультетах, спецкурс на Философском факультете МГУ. Автор более 15 научных работ. Сфера научных интересов — религиозная ситуация в России, история и современное состояние Русской Православной церкви.

СПАСИБЕНКО Оксана Николаевна (род. 1959) — окончила философский факультет МГУ (1982), аспирантуру там же (1985). Работала на кафедре в должности лаборанта с 1977 по 1980. Защитила кандидатскую диссертацию в 1986 году, в 1994 году — докторскую диссертацию на тему «Гуманизм в воспитании: социокультурные проблемы реализации». Профессор кафедры теории и истории социологии социологического факультета РГГУ, зав. кафедрой социологии культуры и директор Института социологии Щецинского университета (Польша). Основные направления научной работы: социология культуры, социальная экология, культура как сила социальной интеграции и дезинтеграции. Автор более 50 работ, в том числе монографии «Социология духовной жизни».

ТАЖУРИЗИНА Зульфия Абдулхаковна (род. в 1932) — доктор философских наук, профессор. Окончила Философский факультет МГУ (1955), аспирантуру там же (1964). С 1965 работает на кафедре. Читала лекционные курсы на Физическом, Химическом факультетах и Факультете журналистики. В настоящее время читает лекционные курсы «Философия религии», «История свободомыслия» и спецкурс на Философском факультете. Подготовила 14 кандидатов философских наук. Автор более 60 научных работ, в том числе монографий «Философия Николая Кузанского», «Акту-

альные вопросы истории атеизма», «Идеи свободомыслия в истории культуры» и др. Сфера научных интересов — история и теория свободомыслия и атеизма. Член Философского общества РФ.

ТИМОФЕЕВ Виктор Дмитриевич (род. в 1925) — доктор философских наук, профессор. Окончил Экономический факультет Московского авиационного института (1948), аспирантуру по кафедре философии Московского областного педагогического института (1951). С 1960 по 1967 работал на кафедре. Читал лекционные курсы на ряде факультетов МГУ, а также спецкурсы на Философском факультете. С 1967 по 1992 работал в Академии общественных наук при ЦК КПСС ученым секретарем Академии и заместителем директора Института научного атеизма. С 1993 — директор НОУ «Ломоносовская школа». Автор более 100 научных трудов по проблемам религии и политики, религии и нравственности, свободе совести, в том числе книг — «Наука и религия», «Религия, верующие, жизнь», «Марксистско-ленинское учение о свободе совести», «Социальные принципы коммунизма и религии» и др.

ТРОФИМОВА Зорина Павловна (род. в 1952) — доктор философских наук, профессор. Окончила Философский факультет МГУ (1974), аспирантуру там же (1977). С 1978 работает на кафедре, читает лекционный курс «История религий» на Философском факультете, а также курсы по основам религиоведения и истории религий на ряде факультетов МГУ. Автор более 80 научных трудов и переводов, в том числе монографий «Современная атеистическая мысль США и Великобритании», «Гуманизм, религия, свободомыслие», «Современные зарубежные свободомыслящие о религии», «Английское свободомыслие в XX веке», «Эволюционный гуманизм Джулиана Хаксли» и др. Член Философского общества РФ, Гуманистического общества РФ. Сфера научных интересов — современное западное свободомыслие, история религий.

УГРИНОВИЧ Дмитрий Модестович (1923–1990) — доктор философских наук, профессор. Участник Великой Отечественной войны. Окончил Философский факультет МГУ, аспирантуру там же (1953). С 1970 работал на кафедре, читал лекционный курс на ряде факультетов МГУ, а также спецкурсы на Философском факультете. Автор монографий: «О специфике религии», «Философские

проблемы критики религии», «Обряды. За и против», «Искусство и религия», «Введение в теоретическое религиоведение», «Введение в религиоведение», «Психология религии», разделов учебных пособий и научных статей. Сфера научных интересов — социологические и психологические проблемы религии, вопросы ее социальных корней, взаимодействие искусства и религии, анализ теоретических концепций известных западных теологов и религиоведов.

ХОРОШИЛОВА Марина Гавриловна (род. в 1961). Окончила философский факультет МГУ (1984). Работала на кафедре с 1980 по 1992 годы в должности старшего лаборанта. В настоящее время — ведущий специалист Секретариата Ученого Совета МГУ. Область научных интересов — современные нетрадиционные религиозные движения.

ЯБЛОКОВ Игорь Николаевич (род. в 1936 г.) — доктор философских наук, профессор, Заслуженный деятель науки Российской Федерации, академик РАЕН, член Философского общества РФ, член Президиума Учебно-методического объединения по философии, политологии, религиоведению, член Совета по связям с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации. Окончил Философский факультет МГУ (1959), аспирантуру там же (1965). С 1965 работает на философском факультете, с 1980 — профессор, с 1988 — заведующий кафедрой философии религии и религиоведения, с 1996 — заведующий Отделением религиоведения Философского факультета МГУ, в создание которого внес большой вклад. Читал кафедральные курсы на Биологическом, Географическом, Механико-математическом, Социологическом, Филологическом и других факультетах МГУ. В настоящее время читает курсы: «Введение в специальность», «Философия религии», «Социология религии» и спецкурсы на Отделении религиоведения. Осуществлял консультирование при подготовке 8 докторских диссертаций, 38 человек под его руководством защитили кандидатские диссертации. Опубликовал более 300 научных трудов, в том числе 9 книг — «Методологические проблемы социологии религии», «Социология религии», «Основы теоретического религиоведения», «Религиоведение», «Философия религии.

Актуальные проблемы» и др. Является соавтором и редактором учебников и учебных пособий, словарей, фундаментальных исследовательских работ, его труды изданы в нашей стране и за рубежом. Наиболее значимыми результатами исследований являются разработка ряда вопросов метатеории религиоведения — о предмете, строении, методах данной отрасли знания, в особенности таких ее разделов, как философия, социология и психология религии, анализ понятия религии, раскрытие специфики религиозных отношений, их места в общественной системе; социологическое и социально-психологическое изучение религиозности; исследование особенностей религиозных чувств, психологии молитвы и покаяния.

Избранные тексты

С.Ф. Анисимов

Нравственный прогресс и религия¹

Нравственная жизнь человека — сложное явление. Она охватывает как его практическую мораль, т. е. его поступки, поведение в общежитии, так и связанные с этими поступками понятия о нравственном и безнравственном, нравственные чувства и волевые усилия, т. е. нравственное сознание личности. Все эти элементы индивидуального нравственного сознания и поведения могут быть у разных людей весьма отличными. Поэтому из многообразия элементов индивидуального сознания постепенно стихийно или сознательно отбиралось все то, что способствовало сохранению того или иного человеческого сообщества, и отбрасывалось все то, что могло нанести ему вред. Так складывалась совокупность требований к поведению личности в коллективе, или моральных норм, поддерживаемых всем коллективом. Следовательно, мораль как форма общественного сознания представляет собой исторически сложившуюся в том или ином сообществе людей совокупность норм (правил) поведения, регулирующих взаимоотношения между его членами, между отдельной личностью и коллективом, а также связанные с этими нормами понятия и чувства. Никакой человеческий коллектив не может существовать без некоторой системы норм, регулирующих поведение людей в общежитии. Этим мораль, между прочим, отличается от некоторых и других форм идеологии, которые возникли на определенной стадии развития человеческого общества и со временем исчезнут.

Мораль же существовала всегда, потому что всякий коллективный быт требует упорядочения отношений между людьми. Даже у

¹ См.: Анисимов С.Ф. Нравственный прогресс и религия. М., 1965.

самых диких народов, известных этнографам, существовали нравственные обычаи, которые опирались на авторитет всего родового коллектива и строго регламентировали поведение членов родовой общины. Мораль в отличие от права, религий, которые тоже оказывают влияние на поведение людей, является общеисторической формой общественного сознания, наиболее непосредственным и естественным регулятором взаимоотношений людей в обществе.

Человечество и в прежние эпохи переживало трудные времена. Но оно всегда успешно выходило из кризисов, осуществляя постепенный прогресс во всех областях жизни, в том числе и в сфере морали. Отдельные случаи падения нравственности в некоторые периоды и в некоторых группах людей не отменяют этой общеисторической закономерности. Они лишь свидетельствуют о сложном, противоречивом характере развития нравственного сознания.

О нравственности общества нельзя судить отвлеченно. Надо исходить из нравственного сознания больших масс людей, из того, как оно проявляется в политическом поведении классов. В самом общем виде нравственный прогресс можно представить как постепенное развитие и упрочение справедливых, гуманных отношений между людьми в общезжитии. В то же время он сопровождается утверждением соответствующих идей в сознании людей.

Нравственный прогресс человечества тесно связан с прогрессом свободы, который в свою очередь ведет к возрастанию моральной ответственности все большего числа людей в обществе.

Насколько гибко мораль и ее теоретическое осмысление — этика — следуют практическим интересам и самому образу жизни различных общественных групп, можно видеть на примере народов, у которых нравственное сознание получало более или менее полное отражение в этических учениях. Так, например, в древнегреческих рабовладельческих полисах мораль аристократии сильно отличалась от морали низов, вследствие чего там соперничали две системы рабовладельческой морали (эта борьба нашла яркое отражение в комедиях Аристофана). Киники — идеологи афинского демоса — видели нравственное в простой жизни, высоко ценя физические удовольствия. Киренаики же, выражая нравственные идеалы аристократической верхушки, искали смысл жизни в более изысканных наслаждениях. Никогда в прошлом не было такой морали, нормы которой равно признавались бы всеми. Наоборот, каждый класс людей создавал свой кодекс морали, зависящий от конкретных условий его социальной жизни, от характера суще-

ствовавших общественных отношений. Во всех человеческих коллективах, начиная с первобытной общины, осуждались все те помыслы и поступки, которые могли нанести вред взаимоотношениям людей в общежитии: тунеядство, корысть, самомнение, произвол, разврат, лживость, подлость, клевета, обман, бессердечие и т. д.

Всегда высоко ценились все те нравственные качества и поступки, которые могли быть полезными для людей в коллективе. Трудолюбие, мудрость, смелость, мастерство, дружба, солидарность, готовность помочь в беде, вежливость и тактичность — все эти и многие другие положительные качества всегда уважались, по крайней мере, подавляющим большинством людей. Точно так же патриотизм, т. е. самоотверженная преданность своему народу и родине, всегда считался положительным свойством личности. К числу элементарных требований можно отнести также уважение к старшим, умудренным жизненным опытом людям, любовь к детям и заботу об их воспитании. Отцовское и материнское чувство относится к числу древнейших и наиболее прочных нравственных чувств.

История знает общество, в котором у людей не было специфических религиозных представлений и обрядов. Сознание дикаря было сугубо конкретным, оно еще не абстрагировалось от тех трудовых действий, которыми постоянно был занят первобытный человек, ведущий суровую борьбу за существование. Он еще не отделял своего я от окружающей природы и тем более не противопоставлял себя ей. Религиозное же сознание, каким бы оно ни было примитивным, все же предполагает развитую способность воображения и отвлеченного мышления. Поэтому, несмотря на то, что уже на ранних этапах человеческой истории существовали социально-экономические предпосылки возникновения веры в сверхъестественное (придавленность людей стихийными силами природы, их бессилие перед ними из-за низкого уровня производства), все же на протяжении длительного периода времени люди не имели религиозных представлений и понятий. Во всяком случае, палеоантропология не дает никаких данных о существовании религии в донеандертальский период истории первобытных людей. А между тем, та же самая историческая наука не может назвать ни одного, даже самого примитивного, племени, у которого не было бы более или менее развитых нравственных обычаев.

Моральные принципы и, следовательно, совесть социально обусловлены, а потому изменчивы. Все зависит от того, в каком обществе или в каком коллективе живет человек.

Религия есть форма мировоззрения, и как таковая она должна давать ответы и на нравственные вопросы, т. е. должна включать в себя религиозную этику. В системах религиозной морали можно найти такие элементы, которых нет ни в какой светской морали и которые, следовательно, составляют специфическое содержание религиозной морали. Например, такие положения христианской этики, как любовь к богу, о страдании-благе, о смерти-избавительнице, о покаянии, снимающем грех, о непротивлении злу насилием и т. п., можно найти только в религиозной морали.

В более узком смысле слова религиозную мораль в отличие от систем светской морали можно определить как систему нравственных понятий и норм, вытекающих из догматов вероучения той или иной религии. Нравственное учение христианства и других крупнейших религий выступает в форме отвлеченной, универсальной теории. Поэтому нет ничего удивительного в том, что оно включает в себя и некоторые представления о самых общих, элементарных нормах поведения в общежитии.

В раннем христианстве социально-нравственные представления его приверженцев отнюдь не сводились целиком к духу пассивной обреченности. Поскольку в раннехристианских общинах основной контингент членов на первых порах слагался из рабов, вольноотпущенников и прочих угнетенных, постольку и в некоторых новозаветных книгах мы находим проявления чувства жгучей ненависти к богатым, господам, поработителю Риму. В глазах угнетенных Римом народов и общественных групп богатые римляне были воплощением всякого зла. «Так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распрей, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы» (Римл. I, 29–31)

Религия не могла не включить в свою мораль... некоторые простые нормы нравственности в виде отвлеченных заповедей.

Структура религиозного сознания¹

Признание специфичности религиозного сознания означает, что специфичностью обладает не только область чувств и эмоций, но также интеллектуальная сфера, религиозная мыслительная деятельность. Выявление характерных черт религиозной мыслительной деятельности может, однако, вызвать возражение, ибо законы мышления, его строение одинаковы и для материалистического, и для религиозного сознания. В связи с этим вопрос о специфике религиозной мыслительной деятельности должен быть уточнен и конкретизирован, с тем чтобы выяснить, в каком смысле можно говорить о нем...

Мыслительная деятельность, развивавшаяся в процессе трудовой, производственной практики людей, является высшей ступенью отражения объективной реальности человеческим сознанием. В отличие от непосредственно чувственного отражения мышление — это сложный процесс опосредованного познания действительности...

Мышление есть конструктивный процесс, целью которого является адекватное отражение и воспроизведение в идеализированной форме реальной действительности. Но сложность этого процесса, опосредованный характер связи мышления с материальной действительностью позволяет вести конструирование в различном направлении — религиозном или материалистическом. Поэтому выяснение особенностей религиозной мыслительной деятельности можно свести к проблеме особенностей такого конструктивного процесса, при котором с большей или меньшей логической необходимостью возникает и обосновывается идея сверхъестественного. Религиозная мыслительная деятельность или религиозное мышление определяются как мыслительная деятельность верующих, связанная с идеей сверхъестественного и нашедшая наиболее полное выражение в богословских системах, где она выступает в активированном, всеобщем виде. Таким образом, спецификой

¹ См.: *Борунков Ю.Ф.* Структура религиозного сознания. М., 1971.

религиозного мышления является оперирование религиозными представлениями, идеями, образами.

Следует, однако, иметь в виду, что понятия «религиозное мышление» и «мыслительная деятельность верующих» не тождественны. В практической деятельности каждый человек, в том числе верующий, исходит из эмпирических знаний. Добывая пищу, человек воздействовал орудиями труда на предмет труда в соответствии с познанными свойствами того и другого, с учетом условий трудовой деятельности. Собственно религиозная конструктивная мыслительная деятельность может возникать тогда, когда совершается переход от явления к сущности и от сущности первого порядка к более глубокой сущности. И хотя здесь возможно сохранение материалистического принципа объяснения, однако при огромном количестве процессов, не контролируемых естественными средствами, имеющимися в распоряжении человека, с большей степенью необходимости формируется представление о сверхъестественных силах и причинах.

Специфика религиозного мышления может рассматриваться как в онтогенетическом, так и в филогенетическом аспектах. Оба аспекта находятся в тесной взаимосвязи, и только единство их позволяет конкретизировать процесс функционирования религиозного мышления. При рассмотрении особенностей религиозной мыслительной деятельности в онтогенетическом аспекте возможно сразу же констатировать, что религиозное мышление характеризуется сознательным использованием религиозных понятий и представлений в процессе освоения действительно наблюдаемых фактов и явлений. Те или иные явления и процессы природы и общества по-разному интерпретируются в сознании верующего и неверующего. Если для человека, стоящего на позиции материалистического мировоззрения, например, засуха есть результат стихийно протекающих материальных процессов, то для верующего она выступает как проявление божественной воли.

Преимущественное оперирование верующими в процессе мышления религиозными понятиями, представлениями и логическими схемами объясняется не какими-либо врожденными свойствами человеческой души, тяготеющей к богу, а конкретным процессом формирования индивида в определенных условиях. Социальная природа человеческой психики проявляется в том, что только в обществе, в процессе общения человек становится человеком.

Способность мыслить и испытывать моральные, эстетические переживания обусловлена конкретным воспитанием. Материалы конкретных исследований религиозности убедительно показывают, что религиозное воспитание в семье является одним из основных каналов воспроизводства религии...

Важнейшим средством общения и непременным условием усвоения общественного опыта индивидом является овладение языком. Язык в форме речи есть одновременно и основная форма, в которой протекает мышление. В процессе воспитания ребенок овладевает речью, усваивая набор и значение слов в том виде, в каком они употребляются в его ближайшей социальной среде, и в первую очередь в семье. Естественно, что в религиозной среде ребенок запоминает и осознать в зависимости от уровня своего развития и специфические религиозные слова и понятия — бог, дьявол, грех, божье наказание и т. п. При этом в сознании ребенка воспроизводится и специфически религиозная идея, центральным моментом которой является утверждение о боге как первопричине всего совершающегося...

Все сказанное выше не означает, что в религиозной семье обязательно должен формироваться верующий. Многое зависит от конкретных обстоятельств, от реально существующих связей ребенка с другими социальными группами.

Хотя ближайшей социальной средой, обуславливающей формирование сознания ребенка, является семья, однако это не единственная среда. Ребенок включается и в другие группы, где он также приобретает опыт, знание. Это может быть игровой коллектив во дворе или на улице, группа детского сада и, наконец, школа.

А.Н. Леонтьев отмечает, что на различных стадиях формирования ребенка в системе его психических связей и действий выделяются различные виды ведущей деятельности, характеризующие его поведение и развитие. Ведущей деятельностью называется такая деятельность, в процессе которой возникают и вычлняются новые виды деятельности, где формируются или перестраиваются частные психические процессы. Например, в процессе обучения формируются процессы отвлеченного мышления. И наконец, ведущая деятельность характеризуется тем, что от нее зависят происходящие в данный период развития ребенка психологические изменения личности. В дошкольный период ведущей деятельностью является игровая, в школьный — овладение знаниями.

В процессе школьного обучения, где ребенок приобретает систематизированные знания и где формируется способность к абстрактному мышлению, к критическому подходу к излагаемым сообщениям, происходит переосмысление ранее полученных религиозных представлений. Но такое формирование мышления ребенка может нарушаться в зависимости от конкретных условий его жизни. Если религиозность в семье составляет лишь фон деятельности ребенка, а его приобщение к религии ограничивалось одними действиями, тогда разрушение религиозных представлений происходит сравнительно легко и безболезненно. Если же в семье ребенок вовлечен в систему активных, строго соблюдаемых действий, связанных с религией, если его заставляют учить молитвы, читать религиозную литературу, принимать активное участие в богослужении или молитвенном собрании, то происходит систематическое приобщение к религии, в результате чего у ребенка складывается более или менее последовательная система представлений, объединяемых специфическими религиозными логическими схемами рассуждения. Привлечение детей к отправлениям религиозного культа, и особенно участие вместе со взрослыми в религиозных действиях, может привести к тому, что именно эта сторона деятельности станет ведущей, главной...

Сформировавшиеся в детстве религиозные представления и стереотип мышления обладают сравнительно большой устойчивостью. В зависимости от особенностей религиозного воспитания (было ли оно систематическим или отрывочным — бессистемным) а также от конкретных условий и характера дальнейшей трудовой деятельности религиозный подход к объяснению явлений окружающего мира либо сохраняется и укрепляется, либо отбрасывается, преодолевается на более высоком уровне сознания, овладевшего научными знаниями и принципами объяснения мира...

Каждый человек находится в разнообразных связях с окружающей действительностью, и проблемы, которые встают перед ним, не всегда могут быть решены в рамках ситуационного мышления. Это такие глубокие теоретические проблемы, как проблемы смысла жизни, объективной закономерности развития природы и общества, целесообразности в развитии природы, человека, требующие для своего разрешения высокого уровня развития теоретического мышления. Не располагая возможностью решать данные проблемы на основе использования широких обобщений,

абстракций, сложных умозаключений, человек пытается их решить доступными ему средствами, а именно при помощи конкретных, наглядных образов, по аналогии с практически наблюдаемыми ситуациями. Эта особенность мышления наиболее четко обнаруживается в религиозном объяснении мира.

Религия всегда пыталась решить глубокие теоретические и абстрактные проблемы на основе использования конкретных и наглядных методов и приемов. Так, целесообразность и закономерность развития объективного мира в обыденном религиозном сознании выступает не как проявление законов, присущих самой материи, а как выражение разумной целенаправленной воли. Чтобы действительно решать теоретические проблемы, необходимо знание достижений наук, основных понятий и принципов построения научных теорий. Для практического мышления, не обладающего такими знаниями, решение строится по аналогии с решением практических ситуаций...

Учение о гносеологических корнях религии...имеет существенное значение как для понимания процесса формирования религиозных учений в ходе общественного развития, так и для выяснения особенностей религиозной мыслительной деятельности верующего...

В процессе деятельности верующего человека как члена религиозной общины у него вырабатываются особые религиозные чувства...

Религиозные чувства, как и все другие чувства человека, социально детерминированы и формируются в процессе развития личности. Отрицая наличие каких-либо врожденных высших чувств (нравственного, интеллектуального), научная психология не может признать и врожденность религиозных чувств...

Религиозные чувства можно отнести к области предметных чувств. Подобно интеллектуальным, нравственным, эстетическим чувствам они имеют свою предметную область. Эта область связана с представлениями о сверхъестественном и с иллюзорно-практической религиозной деятельностью в процессе отправления религиозного культа. Дело в том, что в ходе развития эмоциональной сферы человека эмоциональные проявления все больше переплетаются с интеллектуальной сферой...

В сознании верующих имеется, и подчас довольно отчетливое, представление о боге и божественных проявлениях в мире. Но в

таком случае трудно отрицать и то обстоятельство, что эти представления, имеющие для искренне верующих людей жизненное значение, вызывают у них определенные специфические чувства, несводимые только к интеллектуальным, моральным и эстетическим. В отличие от моральных, эстетических чувств, которые имеют в качестве своих объектов реально существующие явления объективного мира, нравственные отношения, эстетическое в действительности, произведения искусства, предметность религиозных чувств носит особый характер...

Не религиозные чувства предшествуют религиозной идее, а, наоборот, вера в сверхъестественное, религиозная идея составляют необходимую предпосылку религиозных чувств... Но поскольку религия представляет собой не только идеологию, она включает и культ как иллюзорно-практическую деятельность, и соответствующие предметы культа, то религиозные чувства не остаются только чувствами, связанными с идеями и представлениями. Они поддерживаются, укрепляются и в дальнейшем вызываются реально существующими предметами и явлениями.

Церковь за многовековую историю своего существования разработала весьма действенную систему внушения, в частности методы и способы внедрения и закрепления религиозной идеи в сознании верующих путем использования средств эмоционального воздействия. Но переживания, вызываемые реально существующими «священными» предметами, в конечном итоге опираются на общее религиозное чувство, ибо эти предметы и явления могут вызвать у верующих переживания лишь в том случае, если они связывают их со сверхъестественным... К этому можно добавить, что подобные религиозные переживания, связанные с реальными объектами, имеют место всегда, у каждого верующего. Действительно, отношение к зданию молитвенного дома, храма, к богослужению как определенному «действию», к иконам, к священным книгам приобретает у верующего характер религиозных переживаний... Обыденному сознанию несвойствен критический анализ собственных переживаний, соотнесение с их причинами, расчленение их. В тех же случаях, когда такой анализ совершается, то происходит в силу незнания научных основ психической деятельности в форме, далекой от научной. Переживания воспринимаются как нечто целостное, нерасчлененное, расцениваются как приятные и неприятные. Такое целостное переживание, включающее

органические эмоции и более высокие предметные чувства, церковь постоянно стремилась использовать в своих целях. При этом доведение религиозной идеи до сознания верующих совершалось в такой форме и в таких условиях, которые способны вызывать значительные эмоциональные переживания.

Религиозная вера составляет ядро религиозного сознания..., представляет собой тот стержень, вокруг которого происходит интеграция личности верующего.

Вопросу религиозной веры посвящаются многочисленные проповеди служителей культа, специальные богословские работы... Во всех теологических рассуждениях о вере отчетливо прослеживается стремление возвысить религиозную веру над разумом, создать впечатление о вере как свойстве человеческой души, о ее всеобщем характере, о том, что всякая вера и убежденность религиозны по своей природе...

Термин «вера» употребляется и употреблялся ранее не только в религиозном, но и в безрелигиозном смысле... Многие ученые, затрагивающие в своих трудах проблему веры, исходят из того, что помимо религиозной веры может быть и действительно существует безрелигиозная вера. Такая точка зрения вытекает из общих методологических принципов марксистского понимания религии...

Материалистический подход к объяснению психики человека и природы религии позволяет утверждать, что не религиозная вера порождает другие виды веры, а, наоборот, присущее человеку некое психическое состояние, называемое верой, используется религиозными организациями для формирования религиозной веры. Вера есть феномен психики человека, обусловленный не религией, а закономерностями познавательного процесса...

Вера как элемент сознания представляет собой сложное целостное образование. Она включает два элемента — интеллектуальный и эмоциональный. Только в неразрывном единстве этих элементов она реально существует. Вера не остается внутренним психическим образованием, а реализуется в действия, служит основой определенных действий, и в частности волевых. Ни один из этих элементов в отдельности не определяет веру, поэтому неправомерно отождествлять ее только с эмоциями, рассматривать как специфическое переживание. Однако при анализе веры следует отдельно рассматривать ее объект, предмет, интеллектуальный и эмоциональный моменты. При рассмотрении объекта и предмета

веры надо иметь в виду, что сознательная деятельность людей совершается на основе заранее поставленной цели. Это означает, что определенные условия такой деятельности предварительно должны быть в идеальной форме — в сознании человека. В процессе постановки цели человек оперирует не только вещами и материальными предметами, но идеальными образами и языковыми знаками. Изоморфизм мыслительной и практической деятельности обусловлен всей предшествующей практикой и историей развития сознания, а в конкретных случаях — усвоением этой практики индивидуумом и его личным опытом. Человек понимает, что реально существующий объект и представление о нем в его голове различаются как материальное и идеальное: одно дело видеть человека перед собой и разговаривать с ним, другое — мысленно обращаться к образу человека, запечатленному в сознании. Но и к реальному человеку данный индивид относится через призму своего представления о нем, считая, что если он имеет о человеке отчетливое представление, то он полностью знает и его самого. В действительности такое субъективное представление может соответствовать, но может и не соответствовать самому объекту. Эта особенность человеческого сознания и должна обязательно учитываться при анализе веры. Она показывает, что человек верит не в сам объект, а в истинность своих представлений о наличии или характере данного предмета. Иначе говоря, предметом веры является представление, та или иная мысленная модель, возникающая в сознании человека, а не материальные объекты...

Объектом религиозного отражения являются определенные природные и социальные процессы и явления. Однако сами по себе эти чуждые человеку силы не содержат еще ничего религиозного. Они могут рассматриваться и в их реальном значении, как природные или общественные. Эти материальные силы еще не составляют предмет веры. Люди верят не в объект, который реально существует, а в истинность своих представлений о нем. Таким образом, в сознании возникает отображение объекта, которое и становится предметом веры...

При религиозном отражении мира действительно существующие природные и общественные явления приобретают извращенный вид и выступают как некие духовные в своей сущности сверхъестественные силы. Именно представление, образы, идея сверхъестественного составляют предмет религиозной веры. Этот

предмет веры принципиально отличает религиозную веру от без-
религиозной...

Несовместимость научного и религиозного сознания¹

Религия как форма общественного сознания имеет свой объект отражения; им являются чуждые человеку, господствующие над ним в его повседневной жизни силы природы и общества. Существование этого объекта исторически обусловлено низким уровнем развития производительных сил и антагонистическим характером стихийно складывающихся общественных отношений.

Специфика объекта религиозного сознания определяют и специфический характер его отражения в сознании людей... Особенность отражения чуждых природных и социальных сил состоит, в первую очередь, в том, что оно совершается не на теоретическом, а на обыденном уровне сознания. Кроме того, это такое отражение, в процессе которого реально существующие природные и социальные явления трансформируются в представления о сверхъестественном (сверхъестественные существа, свойства и связи). Как же могла произойти подобная трансформация, как появляется представление о сверхъестественном?

Сознание человека формировалось в практической, производственной деятельности. В процессе труда человек познает свойства вещей, недоступные прямому чувственному восприятию. Результаты познания закрепляются в речевой, знаковой форме. Не только понятия, но и формы связи между ними, отражающие связи между предметами, воссоздаются и познаются в процессе труда. Структура мышления в целом в конечном итоге обусловлена практической трудовой деятельностью. Трудовая деятельность как сознательно совершаемое при помощи орудий труда воздействие на предмет труда, направленное на то, чтобы получить заранее планируемые результаты, воспринималась людьми как естественный процесс преобразования предметов труда в предметы потребления. Мысленная модель трудового процесса и его результатов соз-

¹ См.: *Борунков Ю.Ф.* Структура религиозного сознания. М., 1971.

давалась в голове человека на основе познанных и практически освоенных свойств орудий труда, освоенных трудовых актов, с учетом практически проверенных закономерностей, т.е. в этой модели не оставалось места непознанному и непонятому. Особенности трудовой деятельности формируют стихийно материалистический взгляд на все процессы природы и общества, и человек в процессе трудовой деятельности всегда остается стихийным материалистом, подобно тому, как сам производственный процесс — материальным процессом.

Вместе с тем следует отметить, что на протяжении всей истории в трудовом процессе и повседневной жизни человек постоянно сталкивался с силами, которые он не мог контролировать и подчинять, т. е. в процессе практической деятельности люди постоянно испытывали и осознавали вмешательство враждебных, непонятных им на данном уровне развития производительных сил, что и служило гносеологической предпосылкой появления религиозного сознания. Под воздействием определенных экономических, социальных, психологических факторов религиозное сознание становится реальностью. При этом происходит исторически и логически понятный перенос свойств и качеств одного объекта на другой — иллюзорный. Поскольку враждебные человеку и господствующие над ним силы существовали реально и в значительной степени определяли результаты деятельности человека даже в сфере производства, то с необходимостью предпринимались попытки подчинить эти силы, практически их освоить. Однако из-за недостаточного развития производительных сил реальное подчинение их было невозможно. Поэтому они воспринимались людьми как сверхъестественные силы. Поскольку же они не поддавались средствам материального воздействия, постольку они представлялись как нематериальные, не подчиняющиеся закономерностям материального мира.

Люди познавали эти силы только в их проявлении, не понимая их действительной сущности, так как не могли их практически освоить. Их сущность стала объясняться на основе отрицательных определений как противоположность естественному миру. Исторически и социально обусловленные, неподконтрольные человеку чуждые природные и общественные силы превратились в сознании в абсолютную и вечную сущность.

С появлением религиозных идеологов и формированием религиозной идеологии как специфической формы общественного

сознания создаются различные системы обоснования бытия сверхъестественных сил. Но одним из наиболее часто повторяемых доводов среди всевозможных богословских аргументов в защиту сверхъестественного является ссылка на ограниченность и историческую слабость человеческой практики, указание на наличие неподконтрольных, практически неосвоенных, а потому и непонятных явлений природы, общества и человеческой практики...

Таким образом, объект религиозного отражения, т. е. чуждые человеку и господствующие над ним силы, поскольку они практически не освоены и не познаны, трансформируются в сознании людей в представление о сверхъестественной сущности, которая усилиями теологов превращается в основное понятие религии, в бога как предмет религии. В религиозной идеологии стихийно складывающиеся в обыденном сознании людей представления о сверхъестественном развиваются и систематизируются, вырастая в системы богословия, главное содержание которых составляет бог и обязанности человека по отношению к нему.

Понятие сверхъестественного, сформировавшееся на основе извращенного отражения отдельных сторон действительности, приобретает значение всеобъемлющего мировоззренческого принципа. Разделение мира на два типа явлений и процессов, на естественные и сверхъестественные, предполагает, что между этими сторонами устанавливается определенная зависимость: мир естественный подчиняется миру сверхъестественному. Через это подчинение рассматриваются отныне все явления действительности. При этом происходит своеобразная подмена значений: сверхъестественное, которому предшествовали представления о враждебных, чуждых человеку силах, наделяется свойствами доброжелательности, благодати, сочувствия человеку, а реальные, природные явления, напротив, отождествляются с действием сил враждебных, чуждых человеку...

Представление о благом сверхъестественном существе появилось, несомненно, из тех же предпосылок, что и представление о сверхъестественных силах вообще. Для людей, которые своими целенаправленными трудовыми усилиями были не в состоянии противостоять действию неконтролируемых сил природы и общества, благоприятное стечение обстоятельств, приводящее к практическим успехам, воспринималось не только как результат собственных усилий, но и как следствие благожелательного отношения

к людям со стороны этих высших сил. Установление такой взаимосвязи возможно потому, что при низком уровне развития производительных сил, например, при примитивных орудиях и способах охоты, требовалось совпадение сознательных усилий охотников с неконтролируемыми благоприятными обстоятельствами, для того чтобы исход охоты оказался успешным.

В сфере непосредственного производства материальных благ человек, как уже отмечалось, вынужден действовать как стихийный материалист, иначе он не смог бы существовать. Однако эмпирически складывавшиеся приемы труда, совершенствование орудий труда, отношения между людьми, обуславливавшие в конечном итоге прогрессивное развитие общества, в течение длительного времени не опирались на теоретическую, научную базу. Сущность всех этих процессов была неизвестной самим их участникам. Например, выплавляя металл, создавая те или иные изделия с заданными свойствами, совершая трудовые акты в определенной последовательности, сам производитель нередко не мог объяснить существа происходящих реакций, смысл технологии. Новые открытия, получение новых свойств продукта труда совершались как бы случайно для него самого. Эта особенность производства выразилась в многочисленных мифах о богах и божественных героях, даривших людям знания о производстве тех или иных орудий, приемах труда. С переходом человечества к промышленному производству, организованному исходя из требований научно обоснованной технологии, эту сферу жизнедеятельности уже не осмысливают в религиозных представлениях.

Точно так же стихийно складывавшиеся общественные отношения, социальные правила, в том числе нравственные нормы и принципы, выражавшие потребность общества в регуляции, не имели своего теоретического научного объяснения. Не случайно поэтому нормы нравственности, положительное значение которых, как правило, признавалось самими участниками нравственных отношений, объяснялись сверхъестественными причинами: откровением, данным жрецу или законодателю, непосредственным божественным предписанием, изложенным в священной книге, и т. д.

Таким образом, отсутствие научно-теоретического объяснения сущности процессов и явлений, благоприятных и полезных для человека, особенно незнание того, что они являются результатом усилий не отдельных людей, но продуктом деятельности социаль-

ного целого, создавало основание для восприятия их в качестве проявления сверхъестественного.

Возникает вопрос, не противоречит ли это обстоятельство высказанному выше положению о том, что представление о сверхъестественном есть результат фантастического отражения в сознании людей чуждых, господствующих над ними сил? На наш взгляд, здесь нет противоречия. Сфера непознанных явлений, которая из-за безграничности мира и процесса познания будет существовать всегда, сама по себе не может порождать представления о сверхъестественном. Непознанность явлений, их сущности может создавать лишь возможности для их истолкования с религиозных позиций, однако сама идея сверхъестественного есть результат фантастического отражения господствующих над человеком социальных и природных сил.

Поскольку на протяжении всей истории человечества вплоть до новейшего времени жизнь и судьбы людей определялись стихийным действием этих сил, то и идея сверхъестественного была доминирующей во всех предшествующих научно-материалистическому мировоззрению системах миропонимания. Свое полное и законченное выражение она получила в религиозном отражении мира, в религиозном сознании. Религиозное сознание рассматривает все явления природы, социальные отношения, общественный строй, судьбы людей как проявление сверхъестественных божественных сил. Религиозные представления, стихийно возникающие на уровне обыденного сознания, систематизировались религиозными идеологами — церковниками, служителями культов...

Поскольку религиозная идеология вначале выступала как единственная и господствующая форма идеологии, а служители религии были единственными идеологами, постольку она включала в себя не только специфические религиозные идеи и представления, составляющие бесспорно предмет ее главного внимания. В религиозную идеологию включались иногда и положительные знания о природе. Например, зачатки астрономических, агрономических знаний и т. п. Религиозные храмы оказывались центрами, где сосредоточивались и хранились эти сведения. В настоящее время это обстоятельство часто используется религиозными идеологами в их усилиях представить религию в качестве важнейшего фактора культурного развития народов. Нельзя, однако, забывать, что в то время знания были доступны только узкому кругу посвя-

щенных и использовались не столько для облегчения труда и жизни людей, сколько для укрепления авторитета самой религии и защиты тех социальных условий, которые порождали ее конкретную форму. Так, археологи установили, что жрецам египетских храмов были известны и сила пара, и определенные законы оптики, но использовались эти сведения для того, чтобы поражать воображение верующих, для демонстрации «чудесных» эффектов.

В религиозной идеологии условно можно выделить две области. Это, во-первых, собственно учение о боге, духах, сверхъестественных силах, потустороннем мире и т. п. Но если бы религия ограничивалась только этой областью, то она рисковала бы оказаться вне тех проблем и вопросов, которые волнуют широкие народные массы, и лишила бы себя возможности оказывать влияние на верующих. Поэтому в содержание религиозной идеологии всегда включаются, во-вторых, актуальные проблемы, которые истолковываются в специфически религиозном духе...

Религиозная идеология представляет собой определенную систему идей, охватывающих все стороны бытия человека. Главное место в ней, как уже отмечалось, занимает идея бога и отношения человека к богу, от которых, по религиозному учению, зависят не только судьбы самих людей, но и судьбы мира. «Бог — вот основное содержание и основная “категория” религии», — писал православный богослов С. Булгаков. Теология, как учение о боге, включает в себя систему положений, обосновывающих его бытие, учение о его качествах, свойствах, проявлениях, об отношении бога к миру и человеку и обязанностях человека в свете божественных установлений. Религиозная космология, антропология, нравственное учение выполняют апологетические функции по отношению к главной идее — идее бога, служат ее укреплению и обоснованию...

Религиозных идеологов всегда настораживал философский рационализм, и отношение к нему позволяет лучше понять и оценить действительный смысл богословских заявлений о союзе науки и религии, разума и веры.

Среди предшественников рационализма были философы, стоявшие и на идеалистических, и на материалистических позициях. Но все философы-рационалисты, в том числе и идеалисты, рассматривали разум как высшую форму познания, как высшего судью в споре о ложности или истинности тех или иных положений. Способность человеческого разума познавать мир у рационалистов, на-

пример у Гегеля, не вызывала сомнений. Таким образом, все системы философского рационализма утверждали мощь и силу разума. В этом состоит важнейшее отличие философского рационализма от религиозного, ибо последний пытается защитить логическими доводами иррациональное по своему существу религиозное учение, отводит разуму роль подчиненного метода, а не главного инструмента постижения истины.

Для подтверждения достаточно сослаться на отношение теологов к гегелевской философии, которая, казалось бы, должна быть воспринята ими как логическое обоснование существования бога, равного в системе Гегеля его абсолютной идее. Но в действительности оказалось, что именно последовательный философский рационализм Гегеля, утверждавший возможность воспроизведения человеческим разумом диалектики развития абсолютной идеи и тем самым рассматривающий бога не только познаваемым, но и уже познанным, не удовлетворял теологов...

В современных условиях православные теологи, вынужденные под влиянием растущего авторитета науки доказывать тезис о непротиворечивости религии и науки, встали перед необходимостью сопоставлять научный процесс познания с христианской концепцией знания. Но в отличие от католицизма, в котором задача рационалистически объяснять и утверждать истины христианства возлагается на философию, в частности на томизм и неотомизм, православие эту задачу решает в рамках теологии, не провозглашая никаких официальных религиозно-философских систем.

Те православные богословы, которые излагают христианскую теорию познания, пытаются представить свои рассуждения именно как изложение богословских истин. И хотя в своих построениях они используют и субъективно идеалистические, кантианские и неокантианские идеи, прибегают к заимствованиям из гегелевской системы объективного идеализма, при необходимости благосклонно отзываются и о религиозном экзистенциализме Н. Бердяева, и о крайнем иррационализме Л. Шестова, и о «метафизике всеединства» П. Флоренского и В. Соловьева, но постоянно подчеркивают необходимость их преобразования в русле святоотеческих принципов православия.

В. Зеньковский в «Основах христианской философии» отмечал, что православный подход к темам гносеологии был только намечен в трудах ряда религиозных философов и богословов, но достаточного развития не получил и что долгое время русская рели-

гиозная философия оставалась в плену западной гносеологии. Это означает, что отношение православного богословия к проблемам познания в большей степени выражает собственно религиозную позицию. Поэтому, как уже отмечалось, представляет особый интерес исследование собственно религиозных взглядов на процесс познания, анализ православной теологии.

Признание религией бога высшей целью и главным предметом познания определяет и религиозное учение о путях познания. Поскольку сущность бога непостижима для человеческого разума, то возникает вопрос, откуда же появилось знание о боге. Богословы утверждают, что единственным способом, которым человек получает знание о боге, является откровение. Возвеличивая христианство в ряду других религий, богословы говорят, что все основные положения этого вероучения даны в откровении. В понимании теологов откровение — это непосредственное открытие богом своей тайны и тайн мира. Бог открыл себя избранным праведникам, пророкам. Высшим откровением христианство считает явление людям Иисуса Христа, сына божьего, возвестившего людям божественные тайны. Христос, бог-слово, содержит в себе абсолютную истину бытия и через воплощение принес эту тайну людям...

Вера в религии объявляется высшим проявлением человеческого сознания, даром божьим человеку, основной, главной формой познания не только бога, но и мира, поскольку и мир должен познаваться в свете веры в бытие бога...

В этой связи представляется целесообразным хотя бы кратко сказать о сущности веры. Большинство философов считает, что вера не является исключительным достоянием религии, что она присуща и нерелигиозному сознанию или что, иначе говоря, кроме религиозной веры существует и нерелигиозная. Это признают, кстати говоря, и сами теологи. Они, однако, пытаются доказать, что нерелигиозная вера есть нечто вторичное по отношению к религиозной, которая объявляется ими истинной верой, способностью, дарованной людям свыше.

В действительности же, подобно тому, как религиозное мышление, религиозные чувства существуют только благодаря человеческой способности мыслить и чувствовать, так и религиозная вера сформировалась на присущей человеку способности верить.

Вера представляет собой сложное психическое явление, включающее в себя интеллектуальный, эмоциональные и волевой эле-

менты. Ни один из них в отдельности не определяет веру, но только все вместе в своеобразном единстве.

При анализе веры важно подчеркнуть, что одна из особенностей отношения человека к миру состоит в том, что субъект опосредует свою деятельность имеющимися у него представлениями. Применительно к вере это означает, что человек верит не в тот или иной объект, а в истинность, значимость имеющихся у него представлений о данном объекте или явлении. Данное положение особенно наглядно проявляется в религиозной вере. Реально существующий объект религиозного отражения трансформируется в сознании человека в представления о сверхъестественных существах, силах, связях, и в их реальность он и верит.

Следует отметить и еще один момент. Предметом всякой веры выступает не вся информация, имеющаяся в памяти человека, а только те идеи, представления, которые носят вероятностный, гипотетический характер. Когда человек располагает достоверными знаниями, он не нуждается в вере. Как сказал С. Булгаков, в таблицу умножения или в теорему Пифагора не верят, их знают. В свою очередь, не вся гипотетическая информация становится предметом веры, но только та, которая имеет личностное значение для человека, его поведения, выработки им образа действий. Каждая религия располагает такой аргументацией, которая призвана связать идею бога с повседневными интересами человека, с его успехом или неудачами и тем самым сделать ее лично значимой для верующего. Важным средством, позволяющим связать идею бога с интересами верующего, является идея личного спасения. В целом сама идея бога разрабатывается теологами таким образом, чтобы она служила предметом веры, а не разума...

Нерелигиозная вера помогает человеку действовать в условиях дефицита информации... В процессе практического освоения мира человеку часто приходилось действовать, опираясь на предположения, догадки, которые становятся предметом веры. Но и в этом случае предположения, идеи рассматриваются в своем действительном идеальном качестве, т. е. как идеи, и не отождествляются с самой действительностью. Являясь основанием деятельности, содержание такой веры подвергается проверке и либо признается впоследствии ложным, либо, подтверждаясь, приобретает значение обоснованного знания. Таким образом, такая вера выступает в качестве побочного вспомогательного элемента в про-

цессе развития знания. При этом диалектика развития веры такова, что она постоянно стремится как бы преодолеть себя.

И.И. Бражник

Право. Религия. Атеизм Правовое содержание научного атеизма¹

В понятие «правовое содержание научного атеизма», в его структуру мы включаем правовые аспекты содержания научного атеизма, совокупность правовых вопросов религиоведения, истории и теории атеизма, социологии религии, теории и практики атеистического воспитания такие, как религиозно-правовые отношения и идеология, церковное властвование, правовая функция церкви, специфика правосознания верующих, свобода совести, правовые основы атеистического воспитания и другие, которые научный атеизм раскрывает, опираясь на данные правоведения, юридической науки.

Правовые элементы в религиозных явлениях и отношениях проявляются в таких аспектах:

а) политико-правовом — в сфере жизнедеятельности (внутренней и внешней) религиозных организаций, в их соотношении, взаимодействии с государством, его правом и законами;

б) идеологическом — в сфере религиозной идеологии и сознания верующих.

Правовые аспекты в религиозных явлениях имеют место по следующим структурным уровням и формам:

а) религиозные отношения, церковные нормы-правила; каноническое право; правовая функция церкви;

б) религиозная идеология (верующие, теология), нормативно-регулирующая функция религии;

в) сознание и психология верующих, их культовое и внекультовое поведение, религиозное правосознание.

Указанные уровни и формы взаимодействуют, «пересекаясь» одна с другой, «взаимопроникая» друг в друга — и в правовом плане.

¹ См.: *Бражник И.И.* Право. Религия. Атеизм. Правовое содержание научного атеизма. Киев, 1983.

Право и религия выступали, как известно, и в роли «соперничающих» форм нормативного регулирования общественных отношений: в истории немало примеров государственно-правовых запретов той или иной религии, как и примеров негативной религиозной оценки различных государственно-правовых систем. Соперничество порой перерастало и в противоборство. Но чаще религия и право оказывают друг другу поддержку, а то и переплетаются, взаимопроникают; на такой основе появляется религиозное право — не простая «совокупность» функций религии и права, а новое «качество», отличающееся устойчивой и действенной функциональностью.

Активно проявляются религиозные правоотношения — практические правовые взаимоотношения церкви и государства, регулируемые законами государства и церковным правом — ими определяется правовое положение церкви в государстве, правовой статус верующих. Такие правоотношения находят отражение в религиозной идеологии и сознании верующих: они теологически обосновываются, «освящаются», им дается религиозная оценка — и они поддерживаются верующими, входят элементом в структуру их мировоззрения, правосознания. На основе «симбиоза» религии и права возникает новое качественное явление — религиозное право, религиозно-правовые системы: шариат, иудейское талмудическое право, роль которых столь велика, что правоведа именуют их «религиями закона». В частности, талмудическим правом регулируются все нормы семейной, гражданской жизни в сионистско-клерикальном государстве Израиль.

Церковь, опираясь на них, определяет свою позицию на этот счет, навязывая ее верующим. Религиозной идеологии свойственно свое истолкование правовых явлений, сущности государства, оно выражено в религиозных канонах и теологических доктринах, в церковных установках. Теологи издавна «обосновывали» доктрины о божественной природе угодных церкви государств, о примате «града небесного» над «градом земным», «законов божьих» над законами человеческими.

Церковные организации и верующие являются субъектом и объектом правоотношений, в этих отношениях проявляется, реализуется их правомочность, они являются носителями юридических прав и обязанностей. У церковных организаций имеется специфи-

ческая правосубъектность, верующие имеют специфическую правоспособность.

Таким образом, объективно, реально наличествуют религиозно-правовые явления и отношения, имеющие правовое содержание и специфически-«юридическую» форму. Направленность их двоякая: внутрицерковное регулирование отношений, прежде всего, властноиерархических; регулирование внецерковных отношений, главным образом с государством, а также и с другими церквями.

Если рассматривать религиозное сознание в плане гносеологическом (характер и процесс отражения, его генезис), то в его структуре обнаружим правовые элементы: взгляды на государство, его право и законы; представления о подчиненности церкви, ее установлениям. Рассмотрение религиозного сознания в социологическом плане (продукт, результаты отражения, их реализация; обыденное сознание верующих и непосредственный его результат — поведение) показывает наличие в его структуре элементов, характеризующих практические проявления правового порядка в действиях верующих: их отношение к государству, уважение или неуважение к его праву, соблюдение или несоблюдение законов; строгое или нестрогое послушание в церковной организации и т. д.

Таким образом, можно сделать вывод о наличии особого религиозного правового сознания как мотивации, регулятора поведения верующего. Понятие «религиозное правосознание» включает особое, специфическое отношение к государству и праву — отношение, обусловленное религиозной мотивацией. Это также «естественное» для верующих подчинение религиозно-церковным законам, церковному властвованию.

Религиозное поведение — это не только собственно культовые действия: участие в богослужении, совершение обрядов, соблюдение праздников, постов и т. д. Объективизация религиозного сознания и психологии не исчерпывается культовым поведением. Имеет место и внекультовое религиозное поведение. К последнему отнесем такие действия верующего индивида, которые выходят за пределы культовых действий, хотя они и имеют религиозную мотивацию.

Правовое содержание научного атеизма проявляется в таких планах:

а) критическом — опровержение религиозно-правовой идеологии, разоблачение церковного властвования и т. д.; б) обосновании правомерности, выработки правовой основы отправления культа,

запрета религиозного насилия и изуверства, возбуждения вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями, защиты интересов детей и подростков и т. д. Здесь проявляется функция нормативно-установочная, которую можно назвать «понуждающе-охранительной». В этой функции критическое сочетается с конструктивным;

в) конструктивном, нормативно-аксиологическом — как определение обоснования права на отказ от религии, на ее критику; воздействие правоведческих, юридических знаний на формирование научно-материалистического мировоззрения, политические культуры, социалистического правосознания.

Вычленение правового содержания в структуре научного атеизма диктуется и наличием правового содержания в религии. В связи с этим отметим, что для сущностной характеристики любой религии определяющим является, по нашему мнению, ее «соотношение» с определенной формацией, с ее надстройкой, а точнее — «соотношение» с теми коренными социальными процессами и историческими периодами — «вехами», когда происходят ломка отживающего общественного строя и возникновение, становление нового.

Наличие системности и целостности правового содержания научного атеизма покажем, «вычленив» из него совокупные элементы, которые выражают внутреннюю взаимосвязь целостности и являются звеньями — узловыми познавательными пунктами в раскрытии закономерностей научного атеизма как отрасли знания, как средства научного познания. Шесть таких познавательных звеньев, охватывающих определенные сферы явлений, идущих как бы по «нарастающей», необходимо, по нашему мнению, включить в правовое содержание научного атеизма.

Первая группа — проявления в плане гносеологическом и мировоззренчески-идеологическом. Это явления в сфере соотношения и взаимодействия религии и права, религиозной и правовой идеологии, религиозного и правового сознания. Сюда входят правовые элементы религии как формы общественного сознания и религиозно-правовой идеологии, как части надстройки классово-антагонистического общества, а также критический анализ правового содержания вероучения и его источников, религиозно-правовых концепций. Сюда включаем выявление и определение места и роли правовой идеологии в религиозном комплексе, правовые проявления в религиозной системе — в вероучении, культе

и организации. Последнее является переходным, связывающим первую группу со следующей.

Вторая группа — в сфере воздействия на государство, его право и законы религиозных институтов (организаций). Это сфера реализации религиозно-правовой идеологии, ее материализации, объективирования в религиозно-правовых отношениях. Религиозные организации проявляют себя как ведущее, основное звено в системе религиозно-правовых отношений в классово-антагонистическом обществе. Религиозные организации (церковь, секта) выступают как субъект правоотношений, творящий и реализующий право, как субъект властвования, проявляя правовые функции — по отношению к верующим и к государству. На этой основе возникают, исторически ставятся проблемы автономности церкви и ее отношения с суверенностью государства, «разделения» власти между государством и церковью, клерикального (внецерковного или окоlocерковного) властвования, а с появлением буржуазии как класса — встает вопрос об отделении церкви от государства, об определении религиозности гражданина его частным делом.

Содержание религиозно-правовой идеологии и ее реализация социально детерминированы ходом общественного развития, социально экономическими и политическими отношениями, классово-борьбой и т. д. Особенно выразительно проявляется такое «оголение» при смене формаций, когда религиозно-правовая идеология и ее материализация используются как отживающими свое, так и идущими им на смену классами. Такими были, к примеру, в Европе перехода от феодализма к капитализму столь известные проявления религиозно-правовой идеологии, как инквизиция и лозунг о праве на личную веру. Внешне, по форме религиозно-правовая идеология, в силу общей консервативности всего религиозного комплекса, во многом сохраняет прежние черты, но ее идеологическая направленность и функции меняются — будучи наиболее близким (в религиозном комплексе) к базису элементом надстройки классово-антагонистического общества.

Третья группа вопросов — в сфере мировоззренческой и социально-психологической. Здесь практически проявляются нормативно-регулирующая функция религии и правовая функция церкви, ее властвование — по отношению к верующему, оказывая воздействие на его правосознание. Он берется как объект религиозно-правового воздействия, элемент религиозно-правовых отноше-

ний, особый субъект и объект гражданских и других правоотношений — основной (по сравнению с церковью) в обществе социалистическом. Отсюда — проблемы ограждения государством прав верующих от их нарушения церковными организациями.

Четвертая группа — в сфере государственно-правового регулирования религиозных отношений. Это проблемы «разделения» власти, соотношения автономности церкви и суверенности государства, приоритета его власти. Сюда входят вопросы секуляризации государственно-правовых отношений, отделения церкви от государства и школы от церкви, обоснования свободы совести как конституционно правового принципа, выражающего объективные потребности общественного прогресса, являющегося существенным средством регулирования, ограничения государством религиозно-правовых явлений, защиты гражданских интересов верующих и неверующих. Сюда «включаем» также эволюцию в ходе общественного развития свободы совести от буржуазного ее содержания и обеспечения — до социалистического.

Пятая группа — вопросы правового обеспечения атеизма как элемента научно-материалистического мировоззрения, демократического и гуманного средства ускорения процесса преодоления религии. Такое обоснование идет от концептуально-идеологического определения исторической правоты атеизма в борьбе за социалистическое переустройство общества. Сюда включаем и правовое обеспечение атеизма — правом на отказ от религии, на выражение атеистических взглядов.

Шестая группа узловых вопросов связана с явлениями в социалистическом обществе, принципиально отличными от аналогичных явлений в предшествующем ему обществе капиталистическом. Это правовое выражение политики социалистического государства в отношении религии, церкви и верующих — его правотворческой и правоохранительной функции, правовое определение социалистическим правом статуса и «объема» деятельности церкви, правовая защита государством верующих граждан — как удовлетворением их религиозных потребностей, отправлением ими культа, так и ограждением их интересов от посягательства на них церковно-сектантского властвования. Это и наполнение социалистическим содержанием принципов отделения церкви от государства, религия — частное дело гражданина. Сюда включаем и научный атеизм в качестве прикладной теории как элемент в над-

стройке социалистического общества, атеистическое содержание в культурно-идеологической, воспитательной функциях государства, а также правовое воспитание верующих и атеистов.

Охарактеризовав указанные шесть групп, отметим, что подобное выделение в немалой степени схематично и условно, так как отнесенные к группам вопросы пересекаются, перерастают один в другой и «переходят» из группы в группу.

Правовое содержание научного атеизма рассматривается нами в аспекте правоведческой его обоснованности. Правоведение как отрасль знания дает научному атеизму теоретическое обоснование раскрытию тех религиозно-церковных явлений, которые имеют определенный специфически-правовой характер, раскрытию правоведчески-атеистическому.

Научный атеизм, опираясь на методологию и данные правове­дения, с одной стороны, опровергает религиозно-правовую идеологию, раскрывает закономерности религиозно-правовых отношений; с другой — утверждает научно-материалистическое объяснение тех явлений, которые мистифицируются верующими и которым дает идеалистически извращенное истолкование религия.

Научный атеизм не просто «опирается» на правоведение, как на многие другие отрасли знания, он органически включает ряд правовых вопросов, его содержание определяется и обогащается данными правовых наук, «перерабатываемых» научным атеизмом под своим углом зрения.

Религиозные нормы — это своеобразная разновидность социальной управляющей информации, проявляющейся в регулятивной и коммуникативной функциях религии. Нормативное информационное содержание переводится на практику религиозной деятельности всеми элементами религии.

Специфическим средством и формой проявления религиозной нормативности как существенного элемента религиозной деятельности и религиозных отношений является религиозный язык — такая совокупность языковых знаков, которыми фиксируются и выражаются смысл и значение религиозных проявлений.

Знаки религиозного языка выражают содержание определенных религиозных представлений или понятий, отражающих и выражающих объективно-предметные религиозные отношения, реально-практическую религиозную деятельность. Религиозный язык оказывает огромное воздействие на людей, их сознание и поведе-

ние. Здесь проявляется действенная сила слова, усиленная сакрализацией языка, приписыванием ему магических свойств. Известно то значение, которое придается в религиозных отношениях самому упоминанию имен божеств или «нечистой силы».

Несомненно, правосознание верующего в определенных областях и определенной мере отличается от представлений неверующего о праве и законе. Такая специфика религиозных людей проявляется по-разному: в зависимости от характера их веры, ее степени. Но одно безусловно: религиозность оказывает определенное влияние на правосознание человека.

Поведение человека регулируется различными социальными нормами, которые в эту регуляцию вносят свой соотносительный вклад — в зависимости от условий жизни индивида, характера его ценностных ориентации, психологических особенностей.

Существует специфическая структура правосознания верующего, наличие у него особых установок, имеющих существенное значение в регулировании его поведения, дело здесь не только, а может, и не столько в том, что нравственные идеалы верующих оказываются в той и иной степени «основанными» на религиозной вере. На поведение верующего определенное воздействие оказывает религиозная нормативность. Ее соотносительный вклад, удельный вес может быть большим или меньшим — в зависимости от степени и характера религиозной убежденности верующего.

Деятельность личности — это результат ее ориентации в общественной и природной среде. Определяющим фактором ориентации индивида является принадлежность его к определенному классу, социальному слою. Но в структуре ориентации верующего большое место занимают религиозные установки, ценностные ориентации. Той или иной религиозной установкой определяется и поведение верующего.

Религия проявляет себя своеобразным регулятором социальных отношений, особенно в стихийно развивающемся обществе.

Структура правосознания верующего специфична. Правомерным будет вывод о существовании у верующих элементов религиозного правосознания, которые не могут не находиться в определенном соотношении с правосознанием гражданским.

Нельзя не отметить особой значимости того, что в специфическом проявлении правосознания верующего большое место занимают и

те элементы религиозно-правовой идеологии, содержанием которой является положительное отношение к государству и устанавливаемым им законам, их поддержка, церковно-теологические установки верующим на гражданскую «подчиненность» светским властям, на граждански мирское «подслушание» и т. д. Культовое и внекультовое поведение, соответствующее таким установкам, подкрепляемым к тому же и определенными библейскими положениями, нормами шариата, «священными» предписаниями, свойственно большинству верующих тех конфессий, которые являются традиционными для данного общества, «устоявшимися» в нем, «вписавшимися» в него.

Религиозная идеология — систематизированный уровень религиозного сознания, существующий в форме более или менее стройного учения, излагающего религиозный взгляд на мир, разработкой которого занимаются богословы и служители культа.

Правовая идеология — упорядоченный, систематизированный уровень правового сознания, выраженный в форме взглядов, идей, теорий, представлений людей (классов, общества) относительно права — существующего и желаемого.

Религиозно-правовая идеология — совокупность общественно-политических, правовых взглядов, идей, теорий, представлений о государстве, праве, возникающих на базе религиозных мировоззрений и убеждений.

Религия дает свое истолкование любым правоотношениям, а церковь, опираясь на них, определяет свою позицию на этот счет, навязывает ее верующим. Религиозно-правовая идеология выражена в религиозных канонах и теологических доктринах, в церковных установках.

Церковное право — совокупность религиозных и юридических норм, регулирующих устройство и деятельность конкретной, определенной церкви. Основным источником церковного права теологи считают «божественную» правообразующую волю церкви, выраженную в церковном «законодательстве».

Религиозные и политические идеи могут «пересекаться», взаимопроникать, взаимодействовать — и такое их взаимопроникновение приводит к появлению «симбиозных» форм религиозно-политических или политико-религиозных и религиозно-политического или политико-религиозного сознания. Перестановка составных этих кажущихся идентичными «спаренных» понятии — это отнюдь не терминологическая игра, каждое из этих понятий

имеет специфическую, свойственную лишь ему одному содержательную направленность. Постановкой на первое место слов «религиозно» или «политико» определяется ведущее начало в понятии, благодаря чему выявляется, фиксируется своего рода «приоритет» исходного начала в его содержании — религиозного («обоснование» религиозными посылками верующими, церковными деятелями своих политических воззрений) или политического (посылки светского политолога, государственного деятеля на религиозное при выработке политических концепций).

Религиозно-правовые отношения можно квалифицировать в зависимости от субъектов правоотношений (церковь, духовенство, верующие и т. п.) и по кругу отношений, регулируемых религиозным правом.

1. По кругу субъектов — правоотношения, возникающие между:

а) церковью и духовенством; б) церковью и верующими; в) верующими и духовенством и т. д.

2. По кругу отношений, регулируемых религиозным правом:

а) гражданские отношения; б) брачно-семейные отношения и др.

Действие религиозного права, церковной власти нередко распространялось и распространяется за пределы религиозной жизни, захватывая сферу и государственно-правовых отношений. В исламе и иудаизме даются верующим предписания, включающие не только их долг по отношению к богу, но и их гражданские обязательства. Шариат — мусульманское право — и поныне во многих странах является регулятором почти всех отношений между людьми, основой государственного права.

Религиозный экстремизм — явление сложное. Он включает антиобщественные взгляды, и противоправные действия, и особую психологическую настроенность верующих. Одной из особенностей экстремистских действий является то, что они носят провокационный, преднамеренно подстрекательский характер и рассчитаны на будоражение верующих.

Особо следует подчеркнуть то обстоятельство, что религиозному экстремизму свойственно психологическое давление на верующего.

Общеизвестно, что любые поступки и действия имеют побудительные причины. Имеют их и религиозно-экстремистские действия. Ведь в основе религиозного поведения, как культового, так и внекультового, лежат те или иные вероучительные доктрины, догма-

ты, каноны и нормативные установки. При этом следует оговориться, что вероучение само по себе отнюдь не порождает экстремизма. Но некоторые догматические положения любого из вероучений могут быть использованы для побуждения и оправдания экстремистских взглядов и действий, если абсолютизировать их и в гипертрофированном виде преподносить верующим.

Свобода совести — правовое явление. Свобода совести — понятие, имеющее политическое и идеологическое содержание, которое является отражением общественного бытия с позиций интересов определенного класса.

Свобода совести имеет социально-политическое содержание, классовый характер. Степень ее определяется характером общества, степенью его демократичности, уровнем развития в нем политических свобод вообще. В этом смысле все свободы относительны, имеют конкретно-исторический характер.

Свобода совести в качестве категории научного атеизма выполняет критическую и познавательно-гносеологическую функции тем, что она раскрывает социальную детерминированность, генезис, эволюцию и содержание права личности на свободное определение и выражение отношения к религии; опровергает клерикальные и буржуазно-идеалистические концепции свободы совести, а также социально-исторически и философско-этически обосновывает указанное право.

Иные функции имеет свобода совести в качестве понятия юридической науки, в частности общей теории государства и права. Хотя и здесь в ней присутствуют определенные критически негативные элементы, она выполняет, прежде всего, позитивно-конструктивную ценностно-политическую функцию, юридически определяя свободу совести как конституционно-правовую норму, гарантируя обеспечение ее реализации, права гражданина на удовлетворение своих потребностей. Эта функция понятия «свобода совести» имеет большое значение в деле формирования политической культуры граждан — атеистов и верующих.

Взаимосвязь научного атеизма и правоведения. Правоведческий подход к определению функций религии оказывается иным, отличающимся от философского. Правоведение не ограничивается выделением нормативно-регулирующей функции религии, а показывает ее действие в соотношении с государством, с его правом и законами. Правоведы также будут выделять интегративную функ-

цию религии, но с той в основном целью, чтобы охарактеризовать, подчеркнуть ее дезинтегративную направленность по отношению к обществу и особенно — к государству, правоохранным и правоприменительным органам которого действие этой дезинтегративности доставляет немало хлопот.

Научный атеизм и правоведение — отрасли обществоведения, которые имеют «точки соприкосновения», так как объектом научного познания и той и другой отрасли знания являются, с одной стороны, религиозно-правовые отношения и идеология, а с другой — государственно-правовое регулирование таких отношений, юридический статус церкви и т. д.

Как в религии, так и в атеизме имеется немало явлений и отношений, которые являются объектом изучения правоведения, ряда юридических наук. История и теория государства и права, история политических учений, семейное и административное право, ряд других отраслей правоведения содержат в себе больше или меньше вопросов, связанных с религией и атеизмом, — таких, как теократия, инквизиция, церковное право, секуляризация, свобода совести, отделение церкви от государства, право на атеистическую пропаганду и др.

Роль естествознания в развитии атеистического миропонимания¹

Превращение науки в один из важнейших факторов современной общественной жизни, ее успехи в познании окружающего мира и использовании открытий в интересах людей вынуждают и религиозных идеологов признавать полезность и ценность науки, несмотря на разрушительное воздействие ее открытий на основы религиозного миропонимания. Однако, говоря о науке, защитники религии всегда имеют в виду лишь естествознание и точные науки (математику, кибернетику).

Современные теологи призывают верующих овладевать научными знаниями, быть культурными людьми...

Многие богословы в интересах религии пытаются «исправить» историю. Иные стараются доказать, что за преследованиями ученых и научных идей в прошлом ответственность несет не религия, а отдельные церковные деятели, неправильно понимавшие ее суть... Другие (главным образом католические) богословы утверждают, что виноваты были сами преследуемые церковью ученые: Галилей поддерживал не проверенную еще теорию Коперника и тем вносил смуту в умы верующих, Джордано Бруно был сожжен не за научные идеи, а за богохульство и ересь.

Открытое осуждение научных теорий теологами основных христианских течений становится исключением. Лишь в устных поучениях служителей культа, действующих в малообразованных слоях населения, можно услышать предостережения против «опасностей мудрости лукавой».

Однако признание идеологами христианства полезности науки для материального благополучия людей не означает их готовность признать также научные достижения в качестве основы мировоззрения... Один из приемов богословской дискредитации мировоз-

¹ См.: *Иванов И.Г.* Роль естествознания в развитии атеистического миропонимания. М., 1969.

зренческой ценности науки состоит в утверждении, что прогресс познания природы и овладения ее силами сопровождается моральным регрессом человечества; ростом духовной опустошенности и страхом перед будущим...

Суть отрицательного влияния научно-технического прогресса на мораль богословы единодушно усматривают в том, что этот прогресс, породил в человеке чрезмерное увлечение проблемами материального благополучия и забвение духовной стороны своего существа. В связи с этим в нем пробудилась самонадеянность, желание своими силами, без помощи бога, обеспечить себе счастье...

Подобные рассуждения о разрушении моральных устоев научно-техническим прогрессом, по расчетам их авторов, должны вызывать у людей, особенно у научно-технической интеллигенции, сожаление о том, что этот прогресс в свое время вырвался из-под контроля религии и происходит сегодня без него. Они рассчитаны также на то, чтобы навязать вывод: спасение людей от якобы грозящей им полной моральной деградации состоит не в развитии науки и проникновении ее во все новые стороны человеческого бытия, а в выдвигании на первый план задачи духовного обновления с помощью религии... В действительности прогресс общества в развитии производительных сил и производственных отношений привел и к прогрессу в области нравственной... Аморальные явления, так же как и моральный прогресс в обществе, рождены отнюдь не развитием науки. Наука оказывает на мораль не прямое воздействие. Связь науки с моралью главным образом опосредованная, она проходит через сферу производственных отношений, которые и определяют, прежде всего, характер общественной морали...

Современный уровень науки содержит огромные возможности для гуманизации человеческих отношений...

В настоящее время никто из богословов не оспаривает связь психических и физиологических процессов. Однако они отвергают возможность понять эту связь путем научного анализа. Дескать, сколько бы ни анализировали материальные физиологические процессы мозга, мы ничего не найдем свидетельствующего о душевных переживаниях. Материалистическое решение вопроса о связи психического с физиологическим как порождении психического на физиологической основе под воздействием предметов внешнего мира или процессов самого организма отвергается, ибо

оно якобы не может объяснить особой, совсем иной, чем физиологическая, природы психики...

Убедительным доказательством существования духа как высшего начала в человеке богословы считают существование таких явлений, как творческая активность сознания, интуиция, вера. Они изображаются как результаты чисто духовной деятельности души, не связанные с материальными явлениями.

Активность разума, проявляющаяся в научном, техническом, художественном и других видах творчества, объясняется наличием в человеческой душе богоподобия...

Интуицию, внутреннее озарение ума, в результате которого внезапно рождается новая идея, богословы объявляют ярким свидетельством прямого общения духа с божеством, от которого он и получает новое знание, не подготовленное предшествующим логическим ходом рассуждений. Способность к интуитивному постижению якобы развивается у человека в меру его способности очиститься от греховности, подавить в себе мирские чувственные соблазны...

Интуитивное постижение божества открывается тому, кто горячо верит в него. Вера в бога рассматривается как главная духовная ценность человека. Это внутреннее духовное состояние убежденности в наличии божества, не нуждающееся в доказательстве. Оно есть и эмоционально-волевое переживание и гносеологическое явление, посредством которого постигаются высшие религиозные истины. Другие виды веры (вера ученого в разрешимость научных проблем) — это только отблески и отголоски веры религиозной.

Если активность животной психики обусловлена активностью биологических отношений животных к среде, то активность человеческого сознания имеет своим истоком активность трудовой, преобразующей материальной деятельности. Трудовая деятельность даже на низких ступенях ее развития открывала перед человеком неизмеримо больше свойств природных вещей, чем получает их животное от своего взаимодействия с природой. Этот рост информации о вещах, а также огромная гибкость трудовой деятельности, позволяющая производить изменения во всех сферах природы и разнообразнейшими путями, рост и усложнение потребностей вызвали к жизни творчество как высшую способность сознания.

В последние десятилетия психологическое исследование сделало успешные шаги и в познании интуиции, одного из таинствен-

ных явлений человеческой психики, безоговорочно относимых бо-гословами к сфере сверхъестественного.

Интуиция тесно связана с творческим моментом в деятельности сознания. Порожденная потребностью преобразующей деятельности людей способность создавать психические модели скрытых свойств и «опережающие» модели, несущие образы еще не существующих, но могущих быть осуществленными вещей и отношений, включает регулятор, направляющий деятельность сознания при построении этих моделей. Таким регулятором являются законы логики — устойчивые, постоянно присутствующие в познающем мозгу, глубинные психические модели наиболее распространенных, массовидных отношений вещей. Движение образов сознания в мозгу и направляется этими моделями.

Логическое — неотъемлемый элемент познавательной деятельности человека. Это главное средство раскрытия и фиксирования в сознании глубинных свойств и отношений вещей, построения умственных моделей новых, еще не осуществленных объектов, нужных человеку. Однако для успеха логического мышления в решении определенной познавательной задачи нужно отчетливое и полное знание обо всех исходных предпосылках. В процессе же творческой умственной деятельности нередко возникают ситуации, когда осознанных, т. е. отраженных во второй сигнальной системе («оречевленных») данных для решения проблемы недостаточно. Тогда в психической деятельности мозга происходят процессы, направленные на восполнение этой недостаточности. Сохранение и результат их, когда он приводит к решению задачи, и представляет собой то, что называется интуицией. Что это за процессы?

Исследования психологами умственной деятельности человека при решении задач творческого характера показали, что суть этих процессов в мобилизации познавательного материала, фиксированного в неосознанной области психики, т. е. в первичных психических моделях на уровне первой сигнальной системы.

Исследуя вещи в процессе трудовой и иной деятельности, человек выделяет и осознает в них, прежде всего, те стороны, которые важны именно для проводимой деятельности. Другие стороны, попавшие в сферу органов чувств, также отражаются, но это отражение фиксируется не второй, а первой сигнальной системой. Оно, как показали специально поставленные эксперименты, со-

вершено скрыто от познающего субъекта, недоступно его само-наблюдению, но при определенных условиях оказывается способным ориентировать его действия...

Недостаток осознанных данных для решения занимающей человека проблемы побуждает к переводу этого опыта из подсознательной сферы в сферу сознания. Обычно (но не всегда) осознание происходит в момент, когда человек получает извне «подсказку», т. е. наблюдает какое-то явление, содержащее хотя бы отдаленную аналогию решения. «Подсказка» стимулирует осознание и ведет к быстрому решению проблемы, что переживается субъектом как внезапное, ничем не подготовленное озарение. Интуитивные находки знакомы многим людям, занимающимся решением проблем самых различных видов деятельности: научным поиском, раскрытием преступлений, диагностикой болезней, техническим изобретательством, разведкой и контрразведкой и т. д. .

Сознание религиозного фанатика, ищущего общения с божеством для решения трудной жизненной проблемы, находится в активном состоянии. Сосредоточенность на одной проблеме, воспаленное воображение могут родить не только чувственную галлюцинацию, но и яркую идею за счет осознания неосознанного опыта. Для верующего рождение такой идеи, указывающей способ решения проблемы, конечно, связывается с божественной милостью.

Если взглянуть на веру в свете теоретико-познавательных, психологических и этнографических фактов, то можно и сегодня сформулировать ряд положений относительно ее природы и роли в деятельности человека. Вера — специфическое психическое состояние, развившееся у человека в процессе практической деятельности и познания мира. Оно захватывает различные сферы психики: познавательную, эмоциональную и волевою. Вера всегда имеет свой объект. Им является идея, содержащая некоторое предположение о явлениях действительности и их отношениях. Веру, таким образом, порождает не непосредственно воздействие вещей, а осознание этого воздействия, определенное соотношение образов с отражаемой действительностью. Ядром веры, обуславливающим существование и эмоционально-волевого комплекса является гносеологический элемент ее — принятие определенной идеи в качестве истинной без логического обоснования...

Вера... сформировалась как фактор, укрепляющий связь мысли с действием. Она не была чем-то противостоящим знанию, поскольку

рождалась из практики и контролировалась ею. Вера была некоторым, контролируемым в определенной степени практикой, восполнением недостающего и усилителем эффективности использования имеющегося знания. Она давала некоторую возможность активно использовать свойства предмета и при отсутствии у человека ясно понимания природы этих свойств и их реальной связи.

Правда, вера была и неполным, и весьма несовершенным восполнением знания. Она не позволяла отличать необходимое от случайного, требовала воспроизведения в будущих действиях всех подробностей деятельности, которые сопровождали успех в прошлом. Этнографы наблюдали у ряда отсталых народностей, не имевших знаний о причинах явлений, с которыми они сталкиваются в повседневной жизни, стремление точно воспроизвести в своей деятельности все черты успешной деятельности в прошлом. Они верили, что эти действия существенны для достижения нужного результата...

В это время контроль практики над верой в сфере повседневной деятельности был недостаточен, в результате чего роль веры в познавательном процессе искажалась: в качестве истинных принимались представления лишь мнимо связанные с практическим опытом, рожденные неконтролируемым воображением. Абсолютизация момента веры была одной из гносеологических предпосылок возникновения религии.

В тех же случаях, когда вера подкреплялась и направлялась практическим подтверждением представлений и идей, которые были ее объектами, она была (и осталась поныне) важным элементом познавательного процесса. Большую роль она играет в передаче накопленного опыта, особенно от старшего поколения к младшему. Без элемента веры процесс передачи знаний был бы затруднен. Вера активно участвует и в других повседневных отношениях между людьми, а иногда играет и важнейшую роль. Например, эффективность врачебной помощи намного снижается и может вовсе свестись на нет, если больной не верит в полезность действий и рекомендаций врача.

Определенную роль играет вера и в научно-исследовательской деятельности. Успех в научном поиске требует, с одной стороны, безусловного освобождения от предвзятости, шаблона, и в этом отношении ученый апеллирует не к вере, а к ее противоположности — сомнению. Сомневаться в абсолютности всех конкретных

положений, сформулированных в данной области науки, находить пределы их применимости — обязательный момент творческого поиска. Но с другой стороны, самый смело и широко мыслящий ученый, начиная исследование, твердо верит в некоторые предпосылки, например, что возможно более полное и объемлющее обобщение, чем уже достигнутое, что существуют в данной области качественно иные факты, чем уже известные. Без такой веры нельзя целиком мобилизовать умственную энергию и вести поиск с полным напряжением сил. Вера и сомнение в процессе научного исследования находятся в диалектическом единстве.

То, что называется моментом веры в познавательной деятельности ученого, глубже слито со знанием, чем вера, бытующая в повседневной жизни, в бытовой сфере. В повседневной действительности человек зачастую верит в наступление какого-то события не потому, что изучил причины, его вызывающие, а потому, что оно повторялось в прошлом в его собственной практике или в практике знакомых людей. Принимая определенное лекарство от головной боли, человек верит, что оно поможет ему не потому, что знает, как оно действует в организме, а потому, что оно помогало ему в прошлом, или потому, что верит рекомендации врача. Эта вера, как правило, не обманывает людей, но иногда может оказаться и ошибочной, ибо уровень ее обоснования не исключает ошибок.

Предпосылки, которые являются объектом веры ученого, проводящего исследование, представляют предвидения, вытекающие из всего процесса развития науки в данной и других областях. Вера здесь опирается на всю совокупность теоретических знаний и результатов их практической проверки и потому обретает высший характер — уверенность, убежденность...

В религии реализуется возможность полного отрыва веры от практического опыта, от проверенного практикой знания. Вера связывается с иллюзорными образами божественных сил, порожденных бесконтрольной фантазией. Область веры произвольно расширяется путем включения в нее интуиции, мистически истолковываемой как озарение свыше. Мистифицированный таким образом психический комплекс вера — интуиция предстает как особый путь постижения сверхъестественной реальности, путь «опознания божества», не нуждающийся в разумном знании и его законах...

При этом религией мистифицируются также эмоциональный и волевой аспекты веры. Если гносеологическому аспекту ее придается смысл особого пути постижения бога, то моменты ожидания, надежды, входящие вместе с моментами спокойствия, отсутствия колебаний и другими в эмоциональный и волевой аспекты, предстают как некая внутренняя устремленность человека навстречу богу.

Методология современного неотомизма¹

Приступая к созданию своей методологической концепции, Б. Лонерган намечает следующий путь исследования: «Во-первых мы обратимся к успешно развивающимся наукам для того, чтобы сформулировать предварительное понятие метода. Во-вторых, мы выйдем за рамки процедур, которые используются в естественных науках, и последуем к чему-то более общему и более фундаментальному, а именно к процедурам человеческого сознания. В-третьих, в процедурах человеческого сознания мы выделим трансцендентальный метод, т. е. образец операций, применяющийся в любом виде познавательной деятельности. В-четвертых, мы укажем на значение трансцендентального метода для формулировки других более специальных методов, соответствующих частным областям познания».

Анализ естественнонаучного знания, которому уделяется большое внимание в работе Б. Лонергана «Инсайт: Изучение человеческого понимания», приводит канадского неотомиста к выводу, что метод представляет собой «нормативный образец повторяющихся и связанных между собой операций, обеспечивающийкумулятивные и прогрессивные результаты»...

Следующий шаг, предпринимаемый Б. Лонерганом, — переход от приемов и процедур, которые используются в успешно развивающихся естественных науках, к операциям субъекта, создающего науку. Очень часто, считает Б. Лонерган, метод понимается как совокупность предписаний или правил, которыми ученый обязан руководствоваться в своей работе. Но такое понимание метода, по мысли канадского неотомиста, может удовлетворить только поденщиков от науки, ибо в данном случае метод отождествляется с работой сборочного конвейера или с «новым методом работы прачечной» в том смысле, что слепое следование раз и навсегда установленным правилам и предписаниям снова и снова приводит к полученным уже однажды результатам. Поэтому, указывает

¹ См.: Красников А.Н. Методология современного неотомизма. М., 1993.

Б. Лонерган, необходимо найти более глубокие основания метода, из которых в дальнейшем могут быть выведены все правила и предписания.

Эти основания, хотя они хорошо знакомы любому исследователю, очень редко полностью осознаются и объективируются. Для того чтобы их осознать и объективировать, человек должен затратить немало времени и усилий на изучение своих собственных познавательных операций и получить ответы на три вопроса: что я делаю, когда познаю? (вопрос теории познания); почему происходит так, что я познаю? (вопрос эпистемологии); что я познаю в процессе познания? (вопрос метафизики).

Ответы на эти вопросы, по мнению Б. Лонергана, позволяют сформулировать понятие трансцендентального метода, который представляет собой некоторый образец повторяющихся и взаимосвязанных операций, обеспечивающий расширение «трансцендентального поля» субъекта и лежащий в основании всех частных методов...

Выделяя четыре уровня интенционального сознания, Б. Лонерган пытается описать человека не только как существо познающее (первые три уровня сознания), но и как существо эмоционально-нравственное, принимающее решение и практически действующее (четвертый уровень сознания). При этом, конечно, примат отдается «экзистенциальному уровню оценки и любви», ибо именно здесь субъекту предоставляется возможность для религиозного обращения, для непосредственной встречи с Богом...

Б. Лонерган сначала выделяет совокупность интенциональных и осознанных операций субъекта, затем располагает их в определенном порядке на четырех взаимосвязанных, но качественно отличных уровнях сознания, и последним шагом вводит априорные трансцендентальные понятия, которые являются необходимым условием и обеспечивают динамизм познания и самотрансцендирования в целом.

Единство всех этих моментов и представляет собой лонергановский трансцендентальный метод. Это метод, подчеркивает Б. Лонерган, ибо он включает в себя нормативный образец повторяющихся и взаимосвязанных операций, обеспечивающий кумулятивные и прогрессивные результаты. Это трансцендентальный метод, так как благодаря априорным трансцендентальным понятиям, область его применения не знает границ, а получаемые данные всегда подразумевают дополнительное значение.

Все это позволяет сделать вывод, что в лонергановской концепции трансцендентального метода используются столь популярные в современной западной философии идеи субъективизма, априоризма и трансцендентализма...

Б. Лонерган прав, когда он предлагает найти более глубокие основания для всех правил и предписаний, обратившись к изучению самого процесса познания. Ошибка канадского неотомиста заключается в том, что он останавливается на половине пути.

В противовес его точке зрения, мы намерены настаивать на том, что в основе любого метода, как, впрочем, и всего процесса познания, лежат объективные законы внешнего (природного и социального) мира. Однако это общее положение требует некоторой экспликации. Ведь развитие познания от незнания к знанию, от эмпирического к теоретическому, от абстрактного к конкретному осуществляется по специфическим для процесса познания законам, которые не совпадают целиком и полностью с законами развития объективного мира. Познание (и метод познания) производно от практики и представляет сложный и опосредованный процесс отражения ее, оно обладает относительной самостоятельностью развития, имеет свою внутреннюю логику. Поэтому непосредственной основой любого и метода являются объективные законы самого процесса познания, формирующиеся на базе человеческой практики, которая в свою очередь осуществляется в соответствии с законами объективного мира.

Именно в силу этого появляется возможность для абсолютизации процесса познания, для отрыва этой непосредственной и относительно самостоятельной основы любого метода от закономерностей окружающей нас действительности. Данная возможность получает свою реализацию в лонергановской концепции трансцендентального метода. В конечном счете, это помогает Б. Лонергану при создании теологической концепции завуалировать вопрос о том, какая сторона реальной действительности отражается в религиозном сознании и опосредованно влияет на метод в теологии, а следовательно, частично стереть грань между теологией и наукой...

Мы рассмотрели в общих чертах лонергановскую концепцию трансцендентального метода. Так как эта концепция сконструирована канадским неотомистом на основе данных, полученных методом интроспекции, для нас представляется важным отделить то, что получило в ней более или менее адекватное отражение, от

субъективных представлений автора, обусловленных его общими мировоззренческими установками.

В ней, несомненно, поднимаются и позитивно решаются многие реальные проблемы методологии, и теории познания... Достаточно интересной представляется попытка Б. Лонергана выделить четыре взаимосвязанных, но качественно отличных уровня процесса самотрансцендирования субъекта. Трудно возражать против того, что процесс освоения человеком действительности включает в себя сбор эмпирических данных, перевод их на уровень понимания, проверку полученных результатов на достоверность и истинность, раскрытие их значимости и ценности, постановку цели, выбор путей ее достижения и практические действия.

Безусловно, есть рациональное зерно и в лонергановской попытке представить процесс познания и развития человека как последовательность вопросов и ответов, ибо в этой попытке находит отражение принцип активности субъекта исследования, познания и практической деятельности. Однако история философии показывает, что чрезмерное подчеркивание принципа познавательной активности субъекта почти неизбежно ведет к самым крайним формам субъективизма. Это еще раз подтверждается лонергановской трактовкой трансцендентального метода, согласно которой сознание человека обладает имманентно присущей ему способностью задавать вопросы и искать на них ответы. Не возражая против того, что познание можно представить как нескончаемую цепь вопросов и ответов, мы бы хотели подчеркнуть, что его прогресс детерминируется главным образом социальными факторами...

Социальными же факторами, правда, несколько другого порядка, обусловлено и существование религии как формы общественного знания и религиозность отдельного индивида. Поэтому попытка Б. Лонергана найти источники или корни познания, а в конечном счете, и религиозности, в сознании человека, а, также его утверждение о том, что эти источники независимы от социокультурных изменений, представляются весьма сомнительными.

Кроме того, чтобы объяснить некоторые сложные вопросы, относящиеся к теории познания, и вместе с тем обеспечить себе простор для решения специфически теологических задач, Б. Лонерган использует в своей концепции такое сложное понятие, как трансценденталии. Синтезировав в нем элементы традиционного томистского трансцендентализма и кантианского априоризма, ка-

надский неотомист сумел предложить теологическому сообществу новое гносеологическое доказательство бытия Бога. Насколько успешно приживется в теологической среде это доказательство бытия Бога, покажет время, мы же отметим, что лонергановская схема познавательной деятельности, в которой отчетливо прослеживаются не только готовность к широкой ассимиляции идей современной философии, но и стремление расчистить дорогу для христианской веры, кладется в основу его учения о методе в теологии.

А.Н. Красников

Почему молчал Авраам?¹

Тезис, подлежащий обоснованию в настоящей статье, может быть сформулирован следующим образом: религиозная вера содержит в себе возможность выхода за рамки сложившихся в том или ином обществе представлений о добре и зле, возможность нарушения нравственных норм и предписаний...

Известно, что религия может переживать как периоды расцвета, так и периоды упадка. Когда религия переживает период расцвета, ее нравственное содержание как бы уходит на второй план, уступая место интенсивной религиозности и мистическим настроениям. Данная мысль принадлежит Бертрану Расселу (1872–1970), который писал: «Вы признаете, разумеется, тот любопытный факт, что, чем сильнее были религиозные чувства и глубже догматические верования в течение того или иного периода истории, тем большей жестокостью был отмечен этот период и тем хуже оказывалось положение дел. В так называемые века веры, когда люди действительно верили в христианскую религию во всей ее полноте, существовала инквизиция с ее пытками; миллионы несчастных женщин были сожжены на кострах как ведьмы; и не было такого рода жестокости, которая не была бы пущена в ход против всех слоев населения во имя религии». Приведенное рассуждение Б. Рассела, на мой взгляд, носит универсальный характер и приложимо не только к христианству, но и к другим религиям.

Несколько иная картина наблюдается, когда религия находится в кризисном состоянии. В это время происходит вытеснение собственно религиозных идей, верований, переживаний. Религиозность как бы растворяется в нравственности, а сама религия превращается в формулу приличия, которой дополняют сытую и полную комфорта жизнь. Данное положение тщательно обосновывается Альфредом Уайтхедом (1861–1947) в его работе «Наука и современный мир»... Уайтхед формулирует очень важный вы-

¹ См.: Красников А.Н. Почему молчал Авраам? // Вестник Московского университета. Серия «Философия». 1992. № 5.

вод: «Выдвижение на первый план правил поведения свидетельствует об упадке религиозного рвения».

Этот вывод находит свое подтверждение в истории протестантской мысли, которая за последние два столетия продемонстрировала нам образцы «либеральной теологии» и «теологии мертвого Бога». Он весьма эффективен и при оценке высказываний представителей современного католицизма и православия, объявляющих религию единственным гарантом нравственности и общественного благосостояния.

Мы предлагаем читателям самим наполнить конкретно-историческим содержанием нарисованную нами схему, предупреждая лишь о том, что понятия «кризис религии» и «кризис общества» не тождественны между собой. Сплошь и рядом оживление религиозности наблюдается в периоды расстройств общественной жизни и социальных катаклизмов. С другой стороны, обмирщение религии чаще всего происходит в периоды прогрессивного развития общества, когда люди ощущают себя творцами истории и верят в свои собственные силы.

Переходя к современности и соглашаясь в целом с теологами, религиозными философами и социологами, утверждающими, что религия во второй половине XX — начале XXI в. переживает один из самых глубоких за всю свою историю кризисов, хотелось бы подчеркнуть, что противоречия между религиозной верой и моралью можно обнаружить и в наше время. Приглядитесь к нетрадиционным религиозным общинам и сектам, в которых интенсивность веры гораздо выше, чем в устоявшихся официальных религиях. Члены таких общин будут беспрекословно подчиняться своим наставникам, истязать себя жесточайшими постами, с легкостью отрекутся от многих земных благ, но моральные нормы и заповеди зачастую являются для них пустым звуком. Они могут перестать разговаривать с родителями и даже уйти из дома, нарушая тем самым заповедь «почитай отца своего и мать свою». Они могут пойти гораздо дальше и нарушить заповедь «не убий»...

Элементы «телеологического устранения этического» прослеживаются и в обострившихся в последние годы межрелигиозных конфликтах на постсоветском пространстве. Ясно, что отнюдь не принципом «возлюби ближнего своего» руководствовались унияты, когда изгоняли из храмов своих православных братьев. Ясно также, что в конфликтах между православными и сторонниками

ислама в Средней Азии моральные нормы и предписания отходили на второй план, уступая место вероисповедным различиям. Примерами межрелигиозных конфликтов заполнена не столь уж долгая постсоветская история, но самое неприятное заключается в том, что многие аналитики предсказывают обострение национальных и религиозных отношений в России в XXI в.

Подводя итог нашим рассуждениям, хотелось бы подчеркнуть, что мы далеки от мысли, будто бы искренне верующие люди постоянно нарушают нравственные нормы и предписания. Мы хотели лишь указать, что отношения между религиозной верой и моралью не так просты, как это иногда представляется. Конечно, религия может оказывать и оказывает положительное влияние на мораль, но следует учитывать и то, что религиозная вера может трансцендировать за пределы моральных норм и предписаний.

Методологические проблемы религиоведения¹

В 1950 г. в Амстердаме была основана Международная ассоциация истории религий... Международная ассоциация, возглавляемая всемирно признанными учеными (Г. ван дер Леув, Р. Петтацони, Г. Виденгрэн и др.), регулярно созывающая международные конгрессы и региональные конференции, издающая с 1950 г. журнал «Нумен», способствовала более тесному и плодотворному взаимодействию религиоведов разных стран, выявлению наиболее актуальных проблем науки о религии, их всестороннему обсуждению и определению путей их решения...

Вторая тенденция религиоведения второй половины XX в. состояла в изменении акцентов в области исследований. Классическое религиоведение чаще всего основывалось на историческом материале... Четко прослеживается усиление интереса к современности, к «новым религиозным движениям» (А. Баркер, Г. Керер), «квазирелигиям» (Н. Смарт), «крипторелигиозности» (М. Элиаде), «секуляризации» (Т. Парсонс). Изменение акцентов в области исследований, а именно сочетание исторического анализа с постоянно возрастающим интересом к современности, потребовало разработки новых подходов к изучаемому материалу...

Следующей особенностью религиоведения второй половины XX в. стал более легкий доступ к новым данным и результатам исследования. Это было связано с беспрецедентным развитием средств массовой информации и компьютеризацией науки... Вместе с тем возник ряд новых теоретических проблем, связанных с такими явлениями, как «электронная церковь», «телевизионная магия», «компьютерные религии» и т. п. Изучение воздействия средств массовой информации на сознание людей, а также анализ религиозных и квазирелигиозных элементов виртуальной действительности стали важнейшей частью религиоведческих исследований.

¹ См.: Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. В книге речь идет о методологических проблемах в западном религиоведении.

Еще одной тенденцией религиоведения второй половины XX в. можно считать повышенное внимание к уточнению религиоведческой терминологии и упорядочению многочисленных определений религии...

Дискуссии разворачивались в нескольких направлениях. Споры шли о природе религиоведения, об основных религиоведческих дисциплинах и взаимоотношениях между ними, о возможности создания общей теории религии и разработки интегральной методологии религиоведческих исследований, о субъективных предпосылках понимания религиозных феноменов, о месте религиоведения в ряду других наук, о значении религиоведения для современного общества и т. п. По большинству обсуждаемых проблем религиоведческому сообществу не удалось прийти к согласию. Исключением было почти единодушное мнение, что конкретные религиоведческие исследования следует отграничить от философии религии и теологии...

Показательно, что в двухтомнике «Современные подходы к изучению религии» не нашлось места для философии религии. Главный редактор издания, Ф. Уэйлинг, объясняет это следующим образом: «Первоначально, когда еще вызревал замысел этой работы, у меня было намерение включить в нее главу, посвященную философскому подходу к изучению религии. Однако, при нынешнем состоянии дел, это оказалось невозможным, поскольку глава о философии религии не вписывалась бы в общий контекст. Религиоведы ищут, но еще не обрели такую философию религии, которая была бы универсальной по своей применимости, могла бы ответственно относиться к религиозному многообразию и направлять другие подходы к изучению религии, не изолируясь от них и не господствуя над ними»...

Еще более отчетливо в послевоенный период прослеживалась тенденция к размежеванию религиоведения с теологией. На конгрессы и конференции Международной ассоциации истории религий, как правило, не приглашались теологи, хотя во второй половине XX в. на Западе взойшли теологические звезды первой величины (Карл Ранер [1904–1984], Б. Лонерган, Вольфхарт Панненберг [р. 1928], Юрген Мольтманн [р. 1926] и др.). Теологическая терминология и аргументация не пользовались популярностью в религиоведческой среде. Да и сами теологи предпочитали участвовать не в религиоведческих, а в теологических конферен-

циях и публиковаться в теологических журналах. На Западе большинство исследователей религии осознало, что религиоведение и теология являются самостоятельными отраслями знания, каждая из которых имеет свою специфику и право на существование...

Важнейшей тенденцией религиоведения второй половины XX в. было усиление интереса к методологической проблематике... Характерной чертой религиоведения второй половины XX в. был постоянно возрастающий плюрализм методов изучения религии... Менее явно прослеживалось стремление к выработке интегральной методологии исследования религии. Время от времени этот вопрос поднимался религиоведческим сообществом. Некоторыми учеными высказывалось мнение, что существующий плюрализм подходов к изучению религии должен быть дополнен поисками более или менее универсальных принципов религии, но «минимум базовых предпосылок» науки о религии... так и не был определен...

Выделенные тенденции религиоведения второй половины XX в. позволяют утверждать, что на данном этапе развития науки о религии шли напряженные поиски выхода из кризисного состояния, причины которого зародились и получили развитие в предшествующий период. Однако такие тенденции религиоведения, как повышенное внимание к уточнению терминологии и упорядочению многочисленных определений религии, а также бурные методологические дебаты, сопровождающиеся постоянно возрастающим плюрализмом методов исследования, свидетельствуют о том, что наука о религии не смогла преодолеть кризисные явления. Особенно остро кризис проявился в феноменологии религии, на которую возлагались большие надежды в первой половине XX в.

Выводы:

1. Поиски новой религиоведческой парадигмы во второй половине XX в. не увенчались успехом. Это суждение подтверждается постоянно возрастающим методологическим плюрализмом, неопределенностью используемых терминов, отсутствием общепризнанных результатов...

Обсуждение базовых понятий, таких как «религия», «наука», «наука о религии», «миф», «история», «герменевтика», «феноменология», «религиозный опыт», «религиозная вера» и т. п., не привело к какому-либо единообразию в их истолковании. Некоторые религиоведы (У. Кинг, Э. Шарп) считали, что на данном этапе развития

религиоведения методологический и терминологический плюрализм является не только желательным, но и необходимым. Другие (Ц. Вербловски) предпринимали попытки сформулировать «базовый минимум предпосылок» научного изучения религии, но эти попытки не были должным образом оценены религиоведческим сообществом.

2. Само религиоведческое сообщество, несмотря на усиление организационного начала (создание Международной ассоциации истории религий и национальных религиоведческих ассоциаций), не было монолитным. Отдельные школы и направления привлекали внимание своими разработками, но эти школы и направления не становились частями некой гармонической целостности, а иногда лишь усиливали религиоведческую разобщенность. Фактором, объединяющим религиоведческое сообщество, было стремление большинства его членов размежеваться с теологией и философией религии...

Отсутствие единой религиоведческой парадигмы вело к отсутствию единства в религиоведческом сообществе, что подтверждает мысль Т. Куна о коррелятивности понятий «парадигма» и «научное сообщество».

3. Стремление большинства религиоведов размежеваться с теологией и философией религии привело к вытеснению на второй план тех направлений, которые использовали в своих построениях категории, понятия и методы христианской (протестантской, реже католической) теологии и идеалистической философии. Это относится, прежде всего, к классической феноменологии религии и традиционной герменевтике. Феноменологию религии обвиняли в неопределенности предмета исследования, теологической ангажированности, субъективизме, эмпирической необоснованности, методологической противоречивости. Что касается герменевтики, то никто не отрицал ее значимости для религиоведения, но призывы к выработке новой, свободной от теологии и идеализма герменевтики звучали все чаще и громче.

4. Кризис классической феноменологии религии и традиционной герменевтики сопровождался усилением рационалистических начал в религиоведении. Об этом свидетельствуют развитие истории религий, широкое распространение идей структурализма в религиоведении, а также возникновение такого направления, как экология религии. История религий во второй половине XX в.

стремилась освободиться от теологического и философского влияния и встать в один ряд с успешно развивающимися гуманитарными науками.

Структурализм в антропологии всегда претендовал на строгую научность, а философский структурализм на рациональность. Экология религии представляла собой возрождение на новом уровне идей и методов, обеспечивших в свое время формирование и развитие религиоведения как научной дисциплины. Признание важности методологических принципов эволюционизма, каузального анализа и редукционизма следует считать не шагом назад, а новым витком в развитии религиоведения. Наука сплошь и рядом развивается, используя старые идеи, которые наполняются обновленным содержанием и обретают современное звучание.

5. Во второй половине XX в. была осознана необходимость формирования новой религиоведческой парадигмы... Скорее всего, новая религиоведческая парадигма будет разрабатываться в рамках метарелигиоведения, сделавшего предметом своего рассмотрения не религиозные феномены, не отдельные религии и даже не религию в целом, а историю и теорию религиоведения. Эта сравнительно новая дисциплина включает в себя рассмотрение методологических проблем, без решения которых невозможно дальнейшее развитие религиоведения.

М.П. Мчедлов

Католицизм¹

Католицизм выступает не только как сугубо религиозная организация: его деятельность охватывает чрезвычайно широкий круг общественных явлений. Современный католицизм — и крупная идеологическая организация, оказывающая серьезное воздействие на современные светские, философские и социологические теории... Католическая церковь — и определенная политическая сила, активно действующая в различных сферах мировой политики и международных отношений, во внутривнутриполитической жизни буржуазных государств. Католическая церковь, как собственно религиозная организация, очень мобильна, разветвлена, хорошо организована и в идейном отношении направляется из одного центра. В связи с объективными историческими изменениями ее каноны, вероучение, культ, церковная организация также претерпевают определенные изменения, нацеленные на то, чтобы выжить в каких-либо новых формах, найти возможности «врасти» в современную цивилизацию...

Картина современного католицизма — как многоликой, сложной, раздираемой внутренними противоречиями церковной организации — будет цельной, если этот религиозный комплекс рассматривать многопланово, вскрывая основные тенденции в различных областях его идеологической и политической деятельности.

В последние годы руководство католической церкви вынуждено было стать на путь модернизации идеологии и политики, на путь «переоценки ценностей». Главными причинами этого являются те социальные изменения, которые в настоящее время происходят на земном шаре...

Заслуживает пристального внимания современная политика католицизма по отношению к другим церквям и религиям. Истории памятна воинствующая нетерпимость католицизма к инакомыслящим и инаковерующим, хоть на йоту отклонившимся от узаконенных Римом догм. Исторические факты свидетельствуют о том,

¹ См.: Мчедлов М.П. Католицизм. М., 1970.

как католическая церковь огнем и мечом заставляла верить в истинность только своего вероисповедания.

В настоящее время католическая церковь активно проводит политику в защиту экуменизма, направленную на сближение различных христианских церквей. Стремление к сближению проявилось уже в том, что впервые в истории на католический собор были приглашены представители-наблюдатели от целого ряда христианских не католических религиозных организаций, в том числе от русской и грузинской православных церквей, от армяно-грегорианской церкви...

Принятые собором документы (в первую очередь декреты об экуменизме и восточных католических церквах, декларация о религиозной свободе, догматическая конституция о божественном откровении) говорят о новом подходе официального католицизма к другим христианским церквам, о его стремлении продемонстрировать широту взглядов, приверженность к своеобразной плюралистической политике. В документах подчеркивается положительное значение богословского и культового наследия у отделившихся братьев» (интересно отметить, что во время соборной дискуссии порою делегаты даже цитировали Лютера, являвшегося с точки зрения ортодоксального католицизма самым худшим еретиком и богоотступником)...

Рассматривая взаимоотношения между католиками восточных обрядов и православными, декрет впервые официально разрешает католикам принимать таинства, отправлять обряды в православных церквах, а православным — в католических...

Экуменическая политика Ватикана, его стремление достичь соглашения с отдельными христианскими церквами в последнее время отмечены рядом других демонстраций...

Установилось регулярное сотрудничество Ватикана с Всемирным Советом церквей (Женева), объединяющим почти все протестантские и православные церкви мира...

Для проведения в жизнь идей обновленной социальной доктрины руководство современного католицизма стремится активизировать, соответственно обновив, деятельность и внецерковных, мирских организаций, находящихся под влиянием идеологии католицизма. Проблема «светского апостолата», т. е. стремление использовать мирян, их политические партии, общественные организации для обеспечения воздействия церкви на политическую, экономическую, социаль-

ную жизнь общества, — это проблема механизма реализации новой социальной доктрины, новой политической линии церкви...

М.П. Мчедлов

Религия и современность¹

Еще несколько десятков лет назад представлялось, что такие специфические явления и институты, как религия и ее организация, сдавая свои позиции под натиском научного познания и общественного прогресса, перестают быть факторами национальной общественной жизни, мировой политики, не смогут впредь оказывать на них сколько-нибудь серьезное идеологическое воздействие. Будучи рудиментарными явлениями, они-де доживают свой недолгий век в забытых богом и не затронутых цивилизацией захолустных уголках планеты или в сознании старших поколений людей. В принципе это суждение правильное, ибо в нем верно отражается (точнее, предвосхищается) объективная неизбежная историческая тенденция, но только в принципе и только как тенденция.

Реальность наших дней вносит коррективы в подобного рода поспешные суждения. В первую очередь это касается исторических сроков и масштабов функционирования религии, степени ее нынешней активности и воздействия на социально-политическую обстановку в различных странах, а также на некоторые международные дела.

Сегодня не только профессиональные политики, специально анализирующие международные отношения, не только ученые, изучающие все нюансы общественной жизни и массового сознания, но и каждый читатель газет, слушатель радио, зритель телепередач может наблюдать, что наряду с общим ослаблением позиций религии происходит заметная активизация религиозных учреждений и организаций; последние непосредственно и порой довольно деятельно стараются участвовать в решении целого ряда актуальных проблем современности. Это можно наблюдать в разных регионах, в странах различным социально-политическим строем, историческими традициями, культурой, в государствах, где распространены различные вероисповедания, — ислам, иудаизм, католицизм, протестантизм, буддизм и т. д., и личной жиз-

¹ См.: Мчедлов М.П. Религия и современность. М., 1982.

ни — вопросах войны и мира, мирного сосуществования государств с различным общественным строем и нравственных устоев общества, антиимпериалистической борьбы и социально-политических принципов, быта, личной совести и ответственности граждан, научного познания и т. д.

Деятельность, политика религиозных организаций, особенно тех, которые охватывают своим влиянием десятки миллионов людей, обладают мощным и разветвленным пропагандистским аппаратом и имеют многовековой опыт идеологического воздействия на широкие массы, не может не привлечь внимание ученых-обществоведов, политиков. При анализе этой деятельности наиболее актуальными, разумеется, являются вопросы: чем объяснить современную повышенную активность религиозных организаций, на достижение каких целей она направлена, каков политический и идеологический эффект их активности?

Рассмотрение этого круга вопросов представляет не только академический, сугубо научный интерес. Тут в одном узле перекрещивается ряд проблем, к которым не может безразлично относиться ни одна сколько-нибудь разработанная общественно-политическая теория, ни одно общество...

Без учета своевременного состояния религиозного феномена, сегодняшних характеристик индивидуального и массового религиозного сознания трудно понять модифицированную политику и тактику руководства религиозных организаций, равно как и мотивы, поведение, социальные действия масс верующих. Речь, таким образом, идет как о новой объективной ситуации наших дней, так и об обновленном — богословском и обыденном — религиозном сознании, их взаимоотношениях...

Анализ практики функционирования различных религиозных систем и организаций вскрывает весьма противоречивую традицию. Здесь и давнишняя непосредственная связь религии с властью предрержащими, и освещение классового неравенства, социального гнета, и развитие еретических движений, в специфической форме выражающих те или иные устремления народных масс.

Одна и та же религия, ее лозунги, моральные нормы могли использоваться и использовались противоборствующими силами, были знаменем карательных отрядов эксплуататоров и восставших против них угнетенных; крест миссионеров способствовал колонизаторам, а под религиозными знаменами проходила и про-

ходит национально-освободительная борьба во многих странах так называемого «третьего мира»; на бляхах поясных ремней фашистских молодчиков было выбито «С нами бог», а в антифашистском движении Сопротивления принимали участие верующие и служители культа; социализм, коммунизм не раз подвергались анафеме церковными служителями различных направлений, но нередко и попытки облечь социализм в религиозную форму, представить его наилучшей практической реализацией идей христианства, ислама, буддизма...

Говоря об особенностях современного клерикализма, важно учесть и то, что в настоящее время в условиях большой популярности демократических и секуляристских идей вмешательство церкви в общественную жизнь, не может осуществляться неприкрыто, вызываясь. Именно поэтому сегодня столь часты декларации церквей о том, что они не вмешиваются в политику...

Отмеченное выше различие собственно религии и политики, личного и общественного поведения, одобренных религией и осуществляемых под эгидой религии, с одной стороны, и поведения, диктуемого жизненными обстоятельствами, с другой, позволяет дифференцированно оценивать те или иные акции, относящиеся соответственно к разным сферам общественной жизни. Это различие важно и потому, что при оценке массовых социальных движений, проходящих под религиозным флагом, было бы опрометчивым игнорировать противоположность между религиозной идеологической оболочкой движения и интересами самих верующих, вытекающими из их социального положения, политической среды, но выражаемыми в иллюзорной форме.

Важно особо подчеркнуть и то обстоятельство, что разграничение политических интересов, взглядов и настроений, действий и религиозной формы их выражения, разумеется, не означает, что в рамках одной религиозной системы в мировоззрении и поступках, поведении верующего человека эти сферы сосуществуют параллельно и автономно, не испытывая взаимного влияния... Именно в специфическом воздействии религии на сознание верующего, на направленность социальных движений, именно в превратной интерпретации ею явлений и процессов общественной и природной среды наглядно выражается мировоззренческая функция религии...

В наши дни религиозная пропаганда всех направлений старается оперативно реагировать на все крупные достижения науки и техники, с тем чтобы подчеркнуть свое расположение к науке и заодно истолковать их в угодной для религиозной доктрины духе. Характерна позиция католицизма по отношению к величайшему достижению современной науки и техники, положившему начало освоению космоса. Приветствуя в специальном заявлении первые полеты советских космонавтов, папа Иоанн XXIII в то же время подчеркивал, что это — продолжение того «исследования вселенной, к которому призывает священное писание на своих первых страницах», и выразил пожелание, чтобы «эти подвиги приобрели значение дани человека богу, высшему творцу и законодателю».

М.П. Мчедлов

Политика и религия¹

У каждого, следящего за современной мировой политикой и наблюдающего активную роль в ней религиозного фактора, могут возникнуть вопросы: насколько прочно сегодня сплетаются религия и политика, каковы объективные и субъективные основания этого симбиоза и сколь продолжительным будет это сосуществование?

Очевидно, ответы на эти вопросы будут тем содержательнее, чем глубже будут раскрыты как общие причины переплетения религии и политики, так и исторические особенности, те конкретные условия, в рамках которых наблюдается их взаимодействие.

Религия и политика на протяжении долгих веков так или иначе соприкасались и соприкасаются друг с другом. При этом степень и характер воздействия религиозного фактора на политику различны, но его присутствие в политических действиях и движениях далеко не случайное явление. И это объясняется существенными характеристиками как религии, так и политики.

Религия неизменно опирается на довольно большие массы своих последователей, это — форма общественного сознания. В определенные исторические периоды, в тех или иных регионах планеты это — форма сознания, наиболее распространенная в массах, а иногда она довлеет над всеми другими формами общественного сознания. Поэтому во всех случаях, когда речь идет о религии, вопрос касается более или менее значительных людских масс.

Будучи связана с классовыми интересами, с проблемой власти, политика, в свою очередь, начинается тогда, когда речь идет об определенных социальных группах, классах, нациях. Политика, таким образом, тоже неизбежно связана с огромными массами населения.

Нетрудно отсюда заключить, что, если объекты и носители у них по сути одни и те же, то религия и политика неизбежно должны перекрещиваться. Как история, так и современность убедительно показывают, что так оно и было, так оно и есть. Следова-

¹ См.: Мчедлов М.П. Политика и религия. М., 1987.

тельно, долго еще будут перекрещиваться судьбы двух рассматриваемых явлений общественной жизни, а еще точнее — пока они будут существовать. Поэтому важно трезво и реалистично подходить к этой проблеме, избегать, встречаясь в сфере политики с религией, какой бы то ни было торопливости, необоснованного стремления быстрее избавиться от «досадного» сочетания, равно как и любой недооценки этого явления...

Обратим внимание на следующие обстоятельства, от которых зависит то или иное состояние взаимосвязей между религией и политикой.

Во-первых, нельзя абстрагироваться от особенностей эпохи. От достижений демократии, социально-политического развития, степени внедрения в жизнь идей науки, распространения цивилизованности, от субъективного фактора, то есть от степени приобщенности населения к религии или, наоборот, распространения среди него религиозного индифферентизма, освобождения от религии широких масс...

Во-вторых, важен скрупулезный учет особенностей региона.

При сравнительном анализе нетрудно обнаружить несхожие ситуации в одну и ту же эпоху, но в разных странах и регионах. Если сравнить современный регион афро-азиатских стран с преобладанием крестьянского населения, где значительно внедрены исламские идеи и традиции, и западноевропейские страны, где распространены традиции Просвещения, секуляризма, свободомыслия, то очевидно, что общая социальная и идеологическая ситуация, а потому и возможности проявления клерикальных поползновений будут разные.

В-третьих, при анализе проблемы взаимоотношения политики и религии важное значение имеют также особенности собственно религиозной системы. Не учитывать этих особенностей и ограничиваться одним общим для всех вероисповеданий подходом — значит, пренебрегать элементарным требованием конкретности...

Понять нынешние особенности взаимодействия религии и политики, участия широких масс верующих в социально-политических движениях невозможно без учета того, что ныне большую злободневность приобрели общечеловеческие проблемы, которые так и или иначе касаются всех людей (безотносительно к тому — верующие они или атеисты) и которые способствуют активизации религиозных движений, их непосредственному

и заинтересованному обращению к политике. Речь идет в первую очередь о термоядерном оружии и других средствах массового уничтожения, об угрозе мировой войны, чреватой колоссальными людскими потерями и даже гибелью человеческой цивилизации, равно как об опасностях экологического кризиса, о нехватке на планете пресной воды, свежего воздуха, зеленых массивов и т. д.

Много нового вносят в образ жизни всех народов, в быт, сознание, ритм жизни каждого человека и развертывающаяся научно-техническая революция, что придает свои особенности возможности распространения религии, ее использования в политических целях...

Новое содержание религиозного сознания верующих вынуждены учитывать все религиозные направления и давать, в свою очередь, новые официальные трактовки традиционных идей. Так, церкви разных направлений всячески стараются более энергично показывать свою приверженность идеям справедливости, мира, освобождения от зла личного и коллективного. Все более явными становятся попытки сторонников обновления религиозной доктрины связать ее с общечеловеческими, гуманистическими устремлениями, земными ценностями и надеждами. В результате, как им представляется, она могла бы иметь иное звучание, близкое к думам, запросам простых людей, трудящихся масс...

Разумеется, социальный эффект и реальные политические последствия этих модернистских тенденций различны в зависимости от сферы их проявления — в вопросах мировой политики или собственно богословия, массовых освободительных движений или культа и т. д.

М.П. Мчедлов

Социальная концепция РПЦ: методология, характерные черты¹

Социальная роль любой развитой религии обусловлена не только наличием у нее массы последователей, историческими традициями, уверенностью в различных сферах общественной жизни. Повышает ее общественный и нравственный авторитет также то, что немало неверующих или индифферентно относящихся к религии людей, испытывая недоверие к очередным нереализуемым обещаниям политиков, в поисках надежных социальных ориентиров обращаются к религии и церкви, проповедующим проверенные веками гуманистические принципы человеческого общежития. Увеличивает социальную значимость конфессиональных организаций и их роль в удовлетворении ряда извечных духовных потребностей, что весьма ощутимо при столь болезненно проявляющихся на рубеже тысячелетий негативных последствиях неразумной человеческой деятельности...

Для иного религиоведа, который еще не расстался с обязательными в прошлом идеологемами, социальная роль религии — это исключительно ее негативная классовая роль. Подобная позиция, как известно, исходит из того, что понять установки религии и ее организаций в сфере собственно политики можно, только основываясь на анализе социально-классовых корней религиозных организаций, которые неизменно защищают текущие и долговременные интересы господствующих классов, сильных мира сего, а в социальной сфере исполняют функции утешения, призванные притупить и дезориентировать протестные настроения и выступления обездоленных. При всей односторонности и ошибочности отмеченных взглядов нельзя сказать, что они лишены всякого основания. Действительно, религиозные организации реализуют в той или иной мере подобные функции на разных этапах своей

¹ См.: Мчедлов М.П. Социальная концепция РПЦ: методология, характерные черты // О социальной концепции русского православия. М., 2002.

истории, и это предметно раскрыто в специальной литературе, в историко-религиоведческих исследованиях и особенно ярко — в художественной литературе, произведениях различных форм искусства. Но этим далеко не полностью раскрывается вся реальная картина. И дело не только в том, что религия и ее институты нередко выражают и обосновывают также протестные интересы участников социальных и национально-освободительных движений, но и в том, что религия как форма культуры оказывает значительное воздействие... на другие ее области, равно как и на самосознание народа, реальную жизнь во всем ее многообразии, всю историю различных этнических и социальных общностей. Влияют массовые традиционные религии и на сохранение духовных ценностей национальной культуры, преемственности поколений, глубинных основ жизнедеятельности общества, обеспечение его стабильности, самобытности, цивилизационной идентичности...

Поэтому важной задачей отечественного религиоведения представляется раскрытие многостороннего воздействия существующих в России массовых религий на индивидуальное, этническое, в целом общественное сознание; на тематику, настрой, характер произведений литературы и искусства; на этические максимы, духовные искания, всю ментальность народа; на социально-политические ориентации и типы общественного поведения верующих; на правосознание и способ хозяйствования... Этот перечень можно продлевать бесконечно..

Крупные религиозные организации, как правило, имеют свои социальные учения (доктрины), при помощи которых они объясняют широкий круг мирских проблем — отношения личности и общества, принципы свободы и справедливости, вопросы брака, семьи и нравственности, экономики, права, демографии, государственного строя, политической власти, демократии, войны и мира, экологии и т. д. Степень их разработанности, теоретической основательности, как и широта рассматриваемого круга вопросов, зависят от конкретных исторических условий, специфики вероучения (например, ислам не разделяет — в политическом плане — власть на мирскую и религиозную), опыта и традиций религиозных организаций, наличия у них теоретических кадров и т. д. ...

И в содержании современной социальной концепции РПЦ, наряду с освещением собственно социально-политических и экономических вопросов особое внимание уделяется наиболее кризис-

ным и злободневным для сегодняшней России явлениям в сферах просвещения, науки, культуры, охраны и восстановления исторических памятников, благотворительности, общественной морали. Резко осуждается практика пропаганды через средства массовой информации нечестного и ущербного образа жизни, разрушительная для личности, семьи и общества, эксплуатация псевдокультурой полового инстинкта.

Далее. Немаловажно и то, что в современных условиях социальной и идеологической дезинтеграции концепция ратует **за диалог всех людей** независимо от их мировоззренческих позиций. Из содержания документа следует, что позитивные, благотворные для народа действия со стороны светских людей, даже если они не идентифицируют себя с христианской верой, также являются богоугодными. В нем содержатся призывы к соработничеству, сотрудничеству в разных сферах — от сохранения культурного наследия, природной среды до защиты нравственности. Подобные приглашения к взаимному сотрудничеству приверженцев различных мировоззрений представляются необходимой основой для совместных действий патриотически настроенных людей, столь актуальных особенно во время всенародных — как сегодня в России — бедствий...

Вместе с тем отметим, что взгляд на исторический процесс, согласно которому морально-религиозные факторы являются первопричиной всех реальных — экономических, социально-политических и иных — коллизий, а их разрешение возможно на путях духовного обновления и самоусовершенствования, справедлив лишь отчасти. Прежде всего, следует признать, что духовное самоусовершенствование — необходимый и бесконечный процесс для каждого человека. Что же касается взаимосвязи социального и нравственного, то обычно (это относится к современным российским условиям) социальному кризису сопутствует нравственный, они взаимно питают друг друга. Ответ же на вопрос о первопричине зависит от мировоззренческой ориентации каждого. К примеру, сторонники противоположного — материалистического — видения сути первопричины исходят из иного постулата: преодоление материальных и политических предпосылок кризиса прежде всего и способствует созданию необходимых условий для преодоления морального кризиса.

Во всех случаях ясно одно (и тут, видимо, совпадают интересы всех): нужны общие усилия, невзирая на мировоззренческие раз-

личия, для ограничения, преодоления негативных явлений во всех сферах. Подобное единство действий совпадает с интересами каждого человека доброй воли, поскольку разрозненные действия не могут быть достаточно эффективными...

В настоящее время для развития социального учения РПЦ, как и других религиозных организаций России, созданы благоприятные условия. В стране законодательно обеспечены свобода совести и слова, возможность быть независимыми от официальных социальных взглядов, отвергать как левацкие, так и правые экстремистские концепции, имеется доступ к источникам мировой — светской и конфессиональной — общественной мысли, происходит бурное возрождение отечественных религиозных социально-философских концепций, российскими обществоведами активно разрабатывается широкий спектр, в том числе ранее запретных, социальных проблем и т. д.

Будут ли подобные позитивные предпосылки в полной мере использованы при изучении новых реалий и соответственно дальнейшей разработке конфессиональных социальных доктрин, покажет время.

М.П. Мчедлов

Введение к работе «Толерантность»¹

Общественная мысль во все времена стремилась определить пути установления лояльных, неагрессивных, доброжелательных отношений между различными людьми, социальными стратами, этносами и религиями, государствами, цивилизациями. Нельзя сказать, что от многовековых усилий по утверждению цивилизованных взаимоотношений между неодинаковыми — в культурно-духовном и социальном плане — общностями стало ощутимо меньше неприязни и агрессивности, тем не менее, некоторые нормы и принципы подобных взаимоотношений, носящие гуманистический характер, получили поддержку общественного мнения, зафиксированы в государственных законодательствах, международных договорах, декларациях мирового сообщества. Таковым является и принцип толерантности (терпимости) — труднодостижимый и в то же время неизменный идеал не только выдающихся и совестливых мыслителей, но и приемлемая и желаемая норма морали многих простых людей, не приверженных влиянию концепций расовой, этнической, религиозной и любой иной неприязни.

Проблемы терпимости в разных сферах личной и общественной жизни, как и ее антипода — экстремизма, становятся особенно актуальными в переходные, так сказать, «смутные» времена, при неустоявшихся социальных отношениях, в условиях отсутствия должного правового и морального регулирования, нарушений прав личности, которая в такие периоды подвергается значительным лишениям — материальным, правовым, нравственным...

Подобная ситуация во многом характерна для современной России, что и приводит среди некоторых групп населения к ожесточению нравов, распространению агрессивных побуждений и действий, питаемых как объективными социально-экономическими трудностями, организационно-правовыми недоработками, так и политикой определенных группировок в центре и на местах, заинтересованных по своим корыстным, прежде всего экономиче-

¹ См.: Мчедлов М.П. Введение к работе «Толерантность». М., 2004.

ским соображениям в разжигании противоправных, экстремистских настроений...

В настоящее время, когда выработана широкая и многообещающая программа развития толерантного сознания, когда имеется солидная правовая база для нейтрализации проявлений экстремизма, на первый план выдвигается многотрудная и долговременная задача обеспечения реального воплощения взятого государством курса. Это чрезвычайно сложная, многоплановая проблема, решение любого аспекта которой, очевидно, возможно лишь при объективном знании действительного положения дел. Противодействие разжиганию национальной и религиозной розни среди российского народа, выработка практических рекомендаций по формированию толерантного сознания и противодействию экстремизму предполагает серьезное, в том числе социологическое, исследование реального положения дел среди разных — социальных, этнических, религиозных — групп населения...

Для постепенного распространения в российском обществе духа и принципов толерантности важное значение имеют повсеместное утверждение в нем свободы совести, отношение к последователям любого религиозного или светского течения, мировоззренческих систем без их дискриминации, ущемления прав по вероисповедному, мировоззренческому признаку.

Актуальность и трудности обеспечения религиозной толерантности в современной России обусловлены рядом обстоятельств: негативными историческими традициями (вопросы свободы совести нередко решались в стране в угоду политическим интересам государства, партий); сложным поликонфессиональным (около 70 религиозных течений) и полиэтническим (более 150 этносов) составом населения; необходимостью регулярных усилий по поддержанию взвешенных взаимоотношений между разными религиями (православие — ислам, православие — иудаизм, ислам — иудаизм и т. д.), конфессиями (православие — католицизм, православие — протестантизм, протестантизм — католицизм и т. д.), между традиционными религиями и новыми, в том числе эзотерическими, религиозными образованиями, между верующими (45% населения), неверующими и другими мировоззренческими группами населения (более половины россиян — неверующие, безразлично относящиеся к вере и неверию или не определившиеся в своих мировоззренческих исканиях); не изжитой практикой нару-

шения конституционных норм должностными лицами; проявлениями среди определенных групп населения, в том числе в молодежной среде, экстремизма и различных форм нетерпимости по отношению к тем или иным верованиям и этносам и т. д.

Для нашей страны, познавшей в последнее время горечь национальных распрей, этнического эгоизма, даже этнофобии, особое значение приобретает позиция религиозных организаций, отношение верующих к перечисленным проблемам. Это тем более важно, что националистические, экстремистские группировки в центре и на местах, местные элиты в своей борьбе за власть и материальные привилегии неизменно используют в той или иной мере религию, порождая тем самым межнациональную и межконфессиональную напряженность...

Для утверждения идей толерантности и противодействия экстремизму в многонациональной и поликонфессиональной России чрезвычайно важно задействовать миротворческий и гуманистический потенциал массовых традиционных религиозных организаций. Исследования подтверждают, что они оказывают на своих приверженцев с самого молодого возраста значительное умиротворяющее воздействие, влияют на формирование их культуры — бытовой и политической.

Активная деятельность массовых религиозных организаций, их лидеров особенно необходима при социальных и национальных противостояниях. Таковыми, например, были действия в конфликтных регионах православных и мусульманских духовных руководителей (при урегулировании противоречий, возникших в связи с суверенизацией Татарстана, при локализации кровопролитных событий в Чечне и др.). Как стабильно показывают наши социологические опросы, большинство населения (около 70%), в том числе немало неверующих, верит в миротворческие потенции религиозных объединений и придерживается мнения о том, что они могут способствовать установлению добрых отношений между представителями разных народов. При этом более половины из них считает, что глубоко верующий человек в представителе любой национальности видит своего ближнего. Вместе с тем наблюдается большая озабоченность тем, что межнациональные конфликты ослабляют Российское государство, при этом люди видят причины межнациональных напряженностей и конфликтов в провокационных действиях борющихся за власть и привилегии поли-

тических элит — центральных (этого мнения придерживается пятая часть респондентов) и местных (так считают две пятых респондентов)...

Общество заинтересовано в том, чтобы у его членов, особенно у молодежи, сформировалось мышление открытого типа, пробудился интерес к диалогу последователей разных мировоззрений и политических предпочтений к устранению предубежденности друг против друга на основе терпимости и конструктивного сотрудничества во имя общего блага. Вместе с тем общество выступает за жесткое пресечение любых экстремистских действий, за неотвратимость наказания их вдохновителей и участников.

Повсеместное и полное утверждение атмосферы толерантности и одновременно активного неприятия проявлений экстремизма — *долгий процесс*. Здесь многое зависит не только от государственных органов и общественных, в том числе молодежных, организаций, но и от системы образования и воспитания, от средств массовой информации, деятелей культуры, от преодоления ими своего индифферентного отношения к бытующим — далеким от толерантности — позициям и нравам, к рецидивам экстремизма. Значительное воздействие способны оказать также здравомыслие и культура политических деятелей, лидеров общественных, особенно молодежных, движений современной России.

М.П. Мчедлов

Религиоведческие очерки:
Религия в духовной и общественно-политической
жизни современной России¹

Использование в заголовке понятия «отечественное религиоведение» может показаться недостаточно корректным, поскольку, если речь идет о науке, ее принципах и содержании, то ее достижения в любой стране составляют в снятом виде религиоведение как таковое. Однако в данном контексте, используя подобное «местническое» словосочетание, хотелось особо подчеркнуть роль конкретных отечественных ученых и учреждений. Ведь именно от кругозора, компетентности ученых, занятых религиоведением, от атмосферы, царящей в этих учреждениях, зависит творческий почерк исследователей, особенности их научной продукции, полнота их культурной миссии.

Многое определяет и специфика социокультурной среды, требования и условия времени, что также влияет, порой в значительной степени, на культуру и проблематику исследований. Отмеченные обстоятельства в значительной мере характеризуют специфику той или иной национальной школы религиоведения, круг признаваемых в ней актуальными проблем, нередко и направление их исследований.

Как показывает история, наибольший вклад в религиоведение вносят не узкие специалисты, скажем, по одной деноминации или одному периоду государственно-церковных отношений, а те, кто наряду с «узкой» специализацией сведущ в истории, хорошо знает другие обществоведческие дисциплины, в том числе историю философской и общественной мысли. Об этом свидетельствует творческая биография видных представителей мирового (например, М. Вебер — социолог, философ, историк, Э. Дюркгейм — социолог, философ) и отечественного (С.А. Токарев — этнограф,

¹ См.: Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки: Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М., 2005.

А.И. Клибанов — историк, знаток отечественной общественной мысли и др.) религиоведения.

Отмеченные характеристики можно наблюдать и на примере деятельности научных структур, например, кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, на которой в течение ряда лет автор этих строк работал. Создание кафедры, ее деятельность с самого начала были связаны с личностью профессора И. Д. Панцхавы — видного ученого, отзывчивого и доброжелательного педагога, воспитавшего десятки и десятки ученых... Широта познаний, культурного кругозора первого заведующего кафедрой предопределила то, что ее деятельность не стала узкодогматической, как можно было бы ожидать в то время (конец 50-х — начало 60-х годов XX в.). Ведь обществоведение в то время было тесно связано с господствующим мировоззрением, антирелигиозным по своей сути. Это, правда, и «из песни слов не выкинешь», но не вся правда.

Во многом сказалась историко-философская подготовка И.Д. Панцхавы. В основу исследований и педагогической деятельности кафедры был положен ряд идей раннего Маркса. Дело в том, что в 1956 году впервые на русском языке были опубликованы — во всем том объеме, в каком они сохранились — «Экономическо-философские рукописи 1844 года» К. Маркса. В этой работе молодой Маркс, еще не пользуясь свойственной позднему марксизму терминологией, развивает ряд содержательных идей. Так, в его понимании, «атеизм в качестве снятия бога, означает становление теоретического гуманизма», «атеизм есть гуманизм опосредованный с самим собой путем снятия религии» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 637).

Опираясь на подобные высказывания, сотрудники кафедры в своих исследованиях, а также в преподавательской деятельности представляли атеистическое мировоззрение как утверждение гуманистических начал, как поиски путей свободного развития личности, без ограничений, без апелляции к сверхъестественным силам.

Подобный подход (поиски возможностей утверждения гуманизма) важно использовать при изучении и особенно преподавании различных религиозных систем. Сказанное позволяет вычлениить и особо подчеркнуть в качестве важнейшей культурно-воспитательной функции религиоведения следующее. Все мировоззренческие школы в религиоведении, светской или конфессиональной направленно-

сти, если они действительно научные, призваны в ходе изложения содержания тех или иных религиозных систем раскрывать, в каких формах происходят поиски высшей истины, высоких гуманистических ценностей. В этой связи поучительны поиски гуманистических начал в разных религиях Запада и Востока, которые осуществлял Л.Н. Толстой в ходе своих религиозно-философских исканий, стремясь создать свою систему высших ценностей...

Культурная миссия религиоведения может осуществляться также в том случае, если в ходе религиоведческих исследований и особенно преподавания *избегать предвзятого отношения к представителям разных систем, без предубеждения относиться к приверженцам иных взглядов, в том числе в общении, в творческой деятельности.* Если вновь обратимся к начальной деятельности кафедры, то отмечу, что на ее заседания приглашались самые разные люди, в том числе глубоко верующие (например, старейший профессор МГУ, специалист по логике П.С. Попов), или лица с широким кругозором, повествующие нам — тогда совсем молодым преподавателям — о своих творческих раздумьях, поисках высших духовных начал (например, крупнейший русский писатель Леонид Леонов). С удовлетворением можно констатировать, что эти толерантные традиции продолжает и нынешний заведующий кафедры профессор И.Н. Яблоков...

Мое обращение к личностным факторам обосновано и тем, что именно утверждение подобной толерантной культуры (отличающейся от того подхода, при котором в свое время известный автор отмечал в маргинальных записях: «сволочь идеалистическая») делает возможным привлечение к научному сотрудничеству разных по своему мировоззрению людей, руководствуясь лишь одним критерием — компетентность, профессионализм. Разумеется, это вовсе не означает, что при этом нужно отказываться от своих взглядов — религиозных или светских, материалистических.

Вместе с терпимостью, непредвзятым отношением к людям разной мировоззренческой ориентации важно исключать субъективизм в отборе и интерпретации рассматриваемых вероучений, при анализе их вклада в духовное, культурное развитие. Способствует свободному и толерантному самоопределению в мировоззренческих проблемах не только объективное *знакомство с основами всех религиозных систем* (это — альфа и омега религиоведения), но и способность, умение раскрывать *общекультурное, цивилизационное*

значение каждой более или менее развитой и распространенной религиозной системы. Трудно переоценить воспитательное значение аргументированного доведения до сознания слушателей и читателей той истины, что религии — составной, а главное, весьма разветвленный компонент культуры, что культура каждого народа включает религиозную систему ценностей не только в виде собственно вероучения, но и в виде этических наставлений и категорий, которые воплощаются в быте, традициях народа, в искусстве, литературе, что религия (как и светские ценности) пронизывает его образ жизни, принципы бытия. Очевидно подобная цивилизационная функция и у исторически существующих у нас религий...

Понятно, что отмеченная тесная связь этико-культурных и вероисповедных ценностей делают беспочвенными любые претензии на монополию какой-либо мировоззренческой системы. Неуместны любые ценностные, особенно идеологические оценки мировоззренческих принципов (вроде: какой из них лучше? какая система истиннее?). Компаративный анализ, широко используемый в религиоведении, необходим только для выявления отличий, особенностей тех или иных учений, но не для доказательства превосходства одного из них.

На наш взгляд, сверхзадача отечественного религиоведения (его исследовательской и преподавательской составляющих) — предоставлять такую социокультурную систему понятий, представлений, чтобы каждый учащийся или читатель мог бы *осознанно определять свои мировоззренческие позиции (религиозные или светские) и одновременно терпимо и уважительно относиться ко всем религиям, признанным в качестве таковых обществом...*

Наряду с другими обществоведческими дисциплинами религиоведение призвано внести *свою лепту в формирование члена гражданского общества, способного свободно и осознанно сделать свой мировоззренческий выбор*; человека не только знакомого с разными религиями, но и терпимо относящегося к ним и к их приверженцам, гражданина, освоившего правовые и культурологические аспекты взаимодействия религия — общество. В конечном счете, речь идет о формировании широкого гражданского и культурного кругозора, толерантных принципов, навыков личного и общественного поведения.

М.П. Мчедлов

Методология исследования взаимосвязи веры и этноса¹

При анализе взаимоотношений религиозного и национального факторов, обстоятельств, которые влияют на их связь, делают ее прочной, долговременной, неизбежно обращение к такому ключевому для данной темы понятию, как традиция. Без этой категории, отображающей под определенным ракурсом разнообразные явления, без учета особенностей проявления исторической инерции в разных сферах личной и общественной жизни трудно раскрыть механизм передачи новым поколениям ранее накопленных ценностей и навыков, пристрастий и предпочтений.

Разумеется, традиции по-разному действуют в различных областях. Это показывают и осуществляемые сегодня в России преобразования. В таких сферах, как экономика, политика, система управления, довольно ощутимо влияние традиций эволюционирует, при этом нередко бездумно отбрасываются и ее положительные компоненты. А вот в сфере сознания — особенно в таких более отдаленных от материальных, экономических отношений его формах, как религиозное и национальное сознание, — в несравненно большей мере проявляются сила традиций, элементы постоянства. На протяжении веков остаются неизменными этнические и религиозные представления, на которые мало действует не только смена политического режима, но и общественной системы в целом.

Стабильности религиозных и национальных ценностей на протяжении длительного исторического времени, их консервации способствует не только их осознанная поддержка представителями данного народа и данной конфессии, но также все еще недостаточно исследованные подсознательные инстинктивные установки, приводящие в действие механизм воспроизводства культурных традиций, навыков представителями данного этноса...

¹ См.: Мчедлов М.П. Методология исследования взаимосвязи веры и этноса // Вера. Этнос. Нация. М., 2009.

Сила традиции... наглядно проявляется и в самосознании, самоопределения представителей этноса, их отношении к традиционным для них религиям. В них происходит слияние этнической и социокультурной идентичностей...

Комплекс глубинных скрытых установок, представлений, ценностных ориентаций, обозначаемый емким термином «ментальность», будучи объектом специального исследования ученых разного профиля, позволяет достигать более адекватного познания умонастроения масс в конкретную эпоху, поведения различных слоев, этносов, их представлений о себе, своей культуре, особенностей своего исторического развития. Теория ментальностей, направленная на исследование именно статичных (а не динамичных) элементов сознания и бессознательного, будучи средством, методом раскрытия сущности бытующих в разные эпохи массовых представлений о социальных и культурных явлениях, может быть плодотворно использована и при анализе взаимосвязи религиозного и этнического сознания. В самом деле, ведь когда определенные религиозные и этнические ценности «осваиваются», признаются как необъемлемые качества этноса, когда они получают статус атрибутов национальной культуры (опираясь при этом на прочную спайку рационального и эмоционального, сознательного и бессознательного), то в таких случаях уже одной логикой, сознательными мотивами, рациональными идеологемами невозможно объяснить личное и общественное поведение, пристрастия людей в вопросах, касающихся их религии, их нации. В отношении этно-религиозных проблем, видимо, более всего применима давнишняя констатация: во что люди верят, то и определяет реальность. Попытки же их разубедить в этих вопросах, апеллируя к доводам о «ложном сознании», как правило, обречены на непонимание.

Мировоззренческий постулат или нравственная ценность, чтобы стать «оберегаемыми» в массовой психологии, должны быть признаны «своими». Это долгий, трудный и неоднозначный процесс. Что касается ценностей раннего этнического, а потом и национального самосознания, то они развиваются уже у членов таких первичных социальных общностей, как род, племя, благодаря кровнородственным связям, совместному ведению хозяйства, общей территории, культуры, единому языку. Со временем чувство принадлежности к конкретному этносу, понимание важности для человека быть сопричастным к общим делам и судьбе своего род-

ного этноса приобретают более широкий и осознанный характер. Сегодня, пожалуй, это одна из самых массовых форм сознания народов России, тесно переплетенная с эмоциями, латентными привычками, унаследованными устойчивыми психологическими компонентами. И она, как правило, отвергает любое «посягательство» на достоинство, культуру, идентичность народа...

Сколь бы ни был сложен процесс приобщения этноса к определенной религии, последняя, став для него «своей», в полном смысле духовной его пищей, входит во все поры национальной культуры, начинает во многом определять национальное самосознание, быт, стиль и образ жизни народа, невзирая на смену социально-политических режимов и порядков. Пройдя процесс этнизации, она прочно сохраняется в памяти народов, помогает не утрачивать самобытность их культуры, поддерживает их мораль. Взаимодействие национального и религиозного осуществляется на разных уровнях — личностном, бытовом, социально-психологическом, идеологическом, политическом...

Детонатором обострения напряженности между этносами порой становятся межрелигиозные и межконфессиональные противоречия на территории России, как и всего СНГ. У этих противоречий имеются исторические и современные причины; в наши дни они находят свои различные проявления — противоправные эксцессы (униаты — православные), соперничество (католицизм — православие), прозелитизм, опирающаяся на солидные материальные возможности неоднозначная миссионерская деятельность зарубежных протестантских организаций, нашествие с Запада и Востока лжепророков и псевдорелигий и др. Нахождение цивилизованного механизма локализации и преодоления межконфессиональных противоречий — верный путь к уменьшению возможностей межнациональных конфликтов.

Исследования показывают, что у большинства верующего и неверующего населения сам факт слияния религиозного и национального вовсе не связывается с какой-либо конфессиональной конфронтацией. Более того, любые формы межконфессиональных противоречий отвергаются большинством населения. В отличие от некоторых религиозных деятелей, население, в том числе верующие (75% у православных, около 70% у мусульман), не соглашается с идеей исключительности, единственно истинности той или иной религии, тем более отвергает выступления против других религий.

Ориентация абсолютного большинства опрошенных на социальную терпимость и равенство профессиональных общностей проявляется во многих вопросах — от быта до политики...

В этом массовом безразличии — как верующих, так и неверующих — к вопросам веры и межличностных отношениях не следует усматривать негативные моменты. Наоборот, это, как нам представляется, — свидетельство отсутствия помех для нормальных личностных взаимоотношений, невзирая на мировоззренческие различия. Подобное утверждение толерантных, рациональных начал можно считать серьезным показателем демократичности нашего общества, отсутствия у большинства его членов предубежденности против представителей других этноконфессиональных общностей.

Устранение этноконфессиональной предубежденности и неприязни, выработка цивилизованных средств смягчения и преодоления возможных напряженностей в этой сфере в России зависит от многих факторов, включая умение опираться на позитивные духовные и социальные традиции и нейтрализовать отрицательные факторы. И здесь одинаково важны решения экономических и социальных, законодательных и воспитательных проблем...

Наряду с необходимостью неукоснительной реализации государственными органами конституционных принципов, в первую очередь равенства этноконфессиональных общностей перед законом, многое зависит также от тактичного поведения должностных лиц (которые не должны в какой бы то ни было форме ущемлять интересы и права любой конфессии, использовать свое положение в интересах тех или иных религиозных объединений; было бы полезно закрепить подобную позицию в одном из нормативных актов); от взвешенного, деликатного тона устных и печатных выступлений публицистов и политиков (например, ходкое ныне отождествление общечеловеческих нравственных ценностей с библейскими абстрагируется от того, что они совпадают также, например, буддистскими или исламскими нормами, которые дороги для почти 20% населения России); от действия самих религиозных деятелей (степени и формы их сотрудничества или соперничества, воздержания от использования религиозных лозунгов и символов в партийных противостояниях, от привнесения в религию политических компонентов, в том числе таких архаичных, как идеи монархии, шариатского суда; воздержания от противопоставлений разных религий от воинственных заявлений о единственно истинности своих

воззрений и т. д.); от распространения толерантных принципов общей культуры, которая воспитывается с детства; от фактического утверждения в общественном сознании и государственно-правовой сфере концепции единого российского народа, слагаемого из всех его равноправных этноконфессиональных общностей.

Разумеется, все это исключает любое стремление к созданию какого-либо политического образования по этноконфессиональному принципу (вроде призывов объявить Россию православной державой или создать Халифат от Черного до Каспийского моря). Более того, представляется целесообразным, чтобы религиозные организации согласительно выработали, так сказать, «джентльменское» решение, исключающее возможность их втягивания в любые формы политической борьбы, утверждающее их нейтрально отношение к соперничающим политическим силам...

В сфере этноконфессиональной политики, проводимой а разных уровнях в центре и на местах, важно исходить из незыблемого постулата. Сегодня ни один этнос России не стремится сливаться в некую одну, «общую» нацию. Каждый из них преисполнен желанием сохранять свой язык, традиции, нравственные — светские или религиозные — нормы и заповеди, культуру, генофонд. Кроме всего прочего, эта реакция на объективные социально-экономические процессы интеграции — способ защиты от негативных последствий глобализации, от ассимиляции и унификации. В этом стремлении все этносы России находят опору в «своих» традиционных религиях. И мудрость правителей состоит, как нам кажется, в фактическом создании для этого благоприятных условий, добиваясь, чтобы это осуществлялось не за счет интересов других этносов и конфессий, а при толерантном, доброжелательном отношении их друг к другу, в атмосфере веротерпимой политической культуры.

О предмете научного атеизма¹

В последние годы в нашей атеистической литературе большое внимание уделялось выяснению предмета научного атеизма и места научного атеизма в системе марксистской философии. Это нашло отражение не только в научных публикациях, но и в выделении специальной темы «Предмет научного атеизма» в программах курса «Основы научного атеизма» для высших учебных заведений и для средних специальных учебных заведений. Уточнение представлений о предмете этой дисциплины позволяет в полном объеме выделить круг его основных проблем, обеспечить системность и целенаправленность научных исследований, повысить уровень преподавания, включить в программы и учебные пособия новые темы...

В ходе обсуждения вопроса о предмете научного атеизма были высказаны положения, имеющие принципиальное значение.

Первые — о месте атеизма в системе философских наук. Если отвлечься от частных вопросов, то здесь прослеживаются две основные точки зрения. Одни считают научный атеизм составной частью диалектико-материалистической философии, другие — частной наукой, полностью отпочковавшейся от философии и имеющей собственный объект исследования.

В свое время из философии выделились специальные науки о природе и обществе. В настоящее время представляется правильным говорить о самостоятельности формальной логики, психологии, этики, эстетики, атеизма.

Научному атеизму присущи все признаки науки: системность, доказательность, наличие специфических категорий и понятий, оперирование законами, истинность которых проверена практикой. Он исследует проблемы, которыми не занимаются и не могут заниматься другие философские науки. Это проблема происхождения и сущности религии, особенность религиозного отражения и восполнения действительности, закономерность формирования

¹ См.: Новиков М.П. О предмете научного атеизма // Вопросы научного атеизма. Вып. 15. Научный атеизм в Высшей школе. М., 1973.

научно-атеистического миропонимания, путей и способов преодоления религии. Все эти проблемы находят свое фундаментальное решение только в научном атеизме.

В то же время научный атеизм нельзя исключить из системы диалектико-материалистической философии. Точка зрения, в соответствии с которой атеизм полностью выводится за рамки философии, вряд ли может быть признана убедительной...

Дифференциация философских наук, обусловленная многообразием и усложнением выдвигаемых жизнью задач, расширением и углублением знаний, вполне закономерная тенденция. Но атеизм нельзя обособлять, отрывать от материалистической философии, которая остается его сутью.

Выяснение предмета научного атеизма осложнялось разными подходами к пониманию предмета марксистско-ленинской философии. Попытка «онтологизации» диалектического материализма, сведения диалектики исключительно к законам бытия выводила все науки о мышлении за пределы предмета философии. Естественно, что и научный атеизм при подобном подходе к делу исключался из философской проблематики. В свою очередь абстрактный гносеологизм изолировал теоретические аспекты науки от общественно-производственной и социально-политической практики и ставил под сомнение универсальность проявления и действия всеобщих законов мышления...

Мы придерживаемся той точки зрения, что научный атеизм является составной частью марксистско-ленинской философии. В то же время подобно этике, эстетике он выделился в особую область философского знания...

Вторая группа проблемных вопросов связана с трактовкой объема и содержания понятия *научный атеизм*. В литературе имеет место недостаточно четкое различение содержания понятий «атеизм» и «материализм», истории атеизма и истории философии, вычленение из атеизма научного (марксистского) религиоведения, выделение из атеизма социологии религии и истории религии в качестве самостоятельных наук.

Поскольку в атеистической литературе нет единства взглядов на эти вопросы, есть необходимость отметить сильные и слабые стороны каждой из названных точек зрения.

Отождествление атеизма с материализмом обусловлено рассмотрением атеизма как философской науки. Но отмечая общее,

данная точка зрения исключает специфическое, снимает вопрос о самостоятельном предмете научного атеизма и его специфической проблематике и, в конечном счете, сужает его познавательную роль и практическое значение.

Отождествление истории атеизма и истории философии... ведет к сужению предмета научного атеизма, лишает права историю атеизма на самостоятельное существование, в известном смысле обедняет ее.

Выделение из научного атеизма марксистского религиоведения как самостоятельной дисциплины на деле означает, что на долю научного атеизма остаются только общие методологические принципы. Под научным атеизмом в таком случае приходится понимать не более как атрибут материалистического мировоззрения, материалистической философии, все остальное отдается религиоведению. Но на самом деле все это (проблема происхождения религии, ее структура, социальная природа, условия преодоления и т. д.) и составляет предмет научного атеизма. Исключить все это из научного атеизма — значит отказаться от основных его проблем.

Наконец, отделение от научного атеизма социологии религии и истории религии вряд ли может быть признано конструктивным. Этим мы вовсе не ставим под сомнение право на существование социологии религии. Марксистская социология религии уже стала на путь всестороннего анализа современного состояния религии. Но подлинно научный социологический анализ возможен на основе исходных принципов научного атеизма. Правильнее было бы рассматривать социологию религии как отрасль, как составной компонент атеизма. То же самое можно сказать и об истории религии. Последняя должна получить в атеистической литературе полное и всестороннее освещение на основе сходных положений марксистского атеизма. Без этого и вне этого любая история религии не может считаться научной.

Анализируя различные точки зрения на понятие научного атеизма, мы видим, что содержащаяся в них аргументация, даже если ее нельзя принять, позволяет уточнить сложившиеся представления о предмете научного атеизма.

Наконец, весьма сложным и по-разному решаемым в философской литературе является вопрос о предмете самого научного атеизма.

До недавнего времени считалось, что предметом научного атеизма является философская, естественнонаучная и историческая критика религии.

Однако марксистский атеизм в отличие, допустим, от атеизма французских материалистов XVIII в. не ограничивает свои задачи лишь борьбой с религиозным мировоззрением. В письме к Э. Бернштейну Ф. Энгельс совершенно определенно писал, что «атеизм, как *голое* отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет и поэтому сам еще является религией».

На эту сторону вопроса в последние годы в литературе обращается все большее внимание. В различного рода исследованиях рассматриваются позитивные аспекты атеистической науки. Помимо критического анализа основных религиозных представлений, являющегося продолжением и конкретизацией всей предшествующей традиции, научный атеизм ставит своей главной задачей изучение религии в непосредственной связи со всей совокупностью материальных и духовных условий общественной жизни...

Помимо изучения религии как социального явления перед научным атеизмом стоят задачи исследования религиозной психологии, особенностей современного религиозного сознания, основных направлений современной религиозной философии и буржуазной философии религии. Значительное место в научном атеизме должно быть отведено социологическому анализу религии и религиозности...

Если суммировать все используемые ныне аргументы против атеизма, то их можно свести к нескольким основным разновидностям.

Первую разновидность составляют сейчас традиционные и все менее популярные попытки огульного отрицания атеизма и доказательства отсутствия у него глубоких идейных корней и объективных причин. Объявляя атеизм «аномалией», вызванной отсутствием врожденного религиозного чувства, «гиперкритики» таким образом сводят всякую безрелигиозность к недостаткам конкретных индивидуумов, лишенных от рождения возможности познания многообразия духовных явлений, способности к образному восприятию действительности и познанию прекрасного. Другие видят в атеизме порок, который должен быть осужден всеми имеющимися в распоряжении общества средствами. Следует еще раз отметить, что такого рода критика атеизма не имеет сейчас большого числа сторонников и не считается, по крайней мере в

официальных документах главных религиозных центров, достаточно эффективной.

Вторая разновидность антиатеистических доводов ставит целью извратить предмет, сущность и содержание научного атеизма. Признавая рост влияния атеистических идей, авторы подобных доктрин пытаются доказать, что атеизм не наука, а политическая концепция. В этой связи особенно активно пропагандируется теория «политического атеизма», основные положения которой были сформулированы австрийским неотомистом М. Редингом. Сторонники «политического атеизма» утверждают, что атеизм никак не связан с философской системой К. Маркса и всецело обусловлен только логикой политической борьбы. Выступив против сложившейся системы общественных отношений своего времени, Маркс якобы заодно подверг критике религию и церковь, проявившую в тот исторический период несомненную связь с политическими интересами буржуазного государства. Нетрудно заметить, что суть «политического атеизма» сводится к реабилитации религии. Получается, что изменение политической ориентации церкви само по себе снимает все вопросы критики религии и лишает атеизм всякого значения.

Не менее распространенными являются попытки представить атеизм как разновидность веры, эрзац-религию, извращающую подлинное значение духовных ценностей.

Наконец, широкое хождение приобрели оценки атеизма как доктринального субъективизма: истоки марксистского атеизма рекомендуются искать в психологии Маркса, в особенностях его биографии...

Наконец, имеют место теологические концепции, стремящиеся дать «имманентную» критику атеизма, показать его несостоятельность в разработке позитивных аспектов духовной жизни человека. Начало «имманентной» критике атеизма было положено конституцией Второго Ватиканского собора «О церкви в современном мире», в которой наряду с осуждением атеизма содержалось признание, что «в самом корне атеизма лежит горячий протест против зла, царящего в мире, или тот факт, что некоторые человеческие ценности были незаслуженно наделены чертами, свойственными Абсолютному, и таким образом эти человеческие ценности занимают место Бога». Концепция «имманентной» критики атеизма получила достаточно полное освещение и в так называемой эн-

циклопедии современного атеизма. Суть «имманентной» критики атеизма сводится к попытке развенчать его мировоззренческие установки, к отрицанию его научной ценности и исторической перспективности, утверждается, будто атеизм воспитывает мировоззренческий индифферентизм. Его сторонники якобы перестают верить в бога, но не становятся выразителями новых ценностей. Атеизм-де воспитывает у человека культ материальных интересов и безразличие к духовным. Кроме того, атеизм объявляется псевдонаукой, поскольку он отвергает якобы не религию в ее подлинном значении, а неправильно понимаемую религию, не связанную с утверждением перспектив реальной действительности. Следовательно, атеизм должен оцениваться не более как «психологическая структура», лишенная глубоких корней и не содержащая прочных убеждений. В конечном счете и «имманентная» критика подводит к выводу, будто практический и теоретический атеизм равнозначен обыкновенному неверию и, следовательно, не несет ценностной нагрузки...

Помимо исследования религии как социального явления научный атеизм ставит своей задачей изучение религиозной психологии, особенностей массового религиозного сознания, критику основных направлений современной теологии, религиозной философии, буржуазного религиоведения и философии религии. Важная роль в научном атеизме отводится конкретно-социологическим исследованиям религиозности различных групп населения.

Одним из важных аспектов предмета научного атеизма является изучение истории возникновения и развития атеистических учений...

Таким образом, предмет научного атеизма составляет критика религии как фантастической формы отражения действительности в сознании человека, научное объяснение причин ее возникновения, эволюции и отмирания, изучение объективных и субъективных условий ее преодоления, познание общих и специфических закономерностей формирования научно-атеистического миропонимания.

Христианизация Киевской Руси: методологический аспект¹

Одной из ошибок, прямо или косвенно формирующих неверное представление о сущности и значении принятия христианства Киевской Русью, является отождествление данного события с той негативной ролью, которую играло христианство в истории общества. Характер подобных рассуждений таков. Раз всякая религия представляет собой социальную, мировоззренческую, идеологическую иллюзию, значит, и принятие христианства только закрепляло и увековечивало эти иллюзии. С подобными суждениями нельзя согласиться...

В советской философской литературе высказывались суждения о неправомерности употребления таких понятий, как «крещение Руси» или «христианизация Руси». Так, А.Н. Ипатов считает неточным выражение «крещение Руси» на том основании, что это был не одномоментный акт, а процесс, растянувшийся на столетия (*Ипатов А.Н.* Православие и русская культура. М., 1985. С. 22). Одновременно он полагает, что ошибочно утверждение о тысячелетии «христианизации Руси», поскольку христианство стало распространяться среди восточных славян задолго до 988 г. (*Ипатов А.Н.* Православие и русская культура. М., 1985. С. 23). В настоящее время большинство исследователей понятия «крещение Руси», «христианизация Руси», «принятие христианства» рассматривают как синонимы. По нашему мнению, они вполне уместны в качестве специфической характеристики введения новой религии, пришедшей на смену древнерусскому политеизму...

Особо важным становится такой подход к оценке тысячелетия христианизации Руси, который позволяет рассматривать данное явление во всем многообразии исторических связей и отношений,

¹ См.: *Новиков М.П.* Христианизация Киевской Руси: методологический аспект. М., 1991.

не исключая ни одной детали или нюанса, ни одного факта или специфического момента...

Только на основе принципа научного историзма можно правильно оценить и общественное значение христианизации Древнерусского государства как тенденцию в контексте социального прогресса. Здесь возникает немало спорных вопросов. От случая к случаю в печати появляются предположения о том, по какому пути пошло бы развитие Древнерусского государства, если бы был принят не восточный, а западный вариант христианства. При этом упускается из виду принципиальное различие между формальной и реальной возможностью.

Следует заметить, что вопрос о «выборе веры» имеет не только историческое значение. С ним непосредственно соотносится комплекс как научных, так и религиозно-апологетических представлений о последствиях христианизации Киевской Руси для судеб русского государства и народа. История Русской православной церкви неразрывно связана с историей народа и русской государственности. Подавляющее большинство историков и богословов склонны оценивать принятие Русью византийской разновидности христианства в качестве решающего условия сближения Киевского государства со странами Западной Европы, Балкан, Византии, оживления политических и экономических связей с Германией, Польшей, Швецией и другими странами. Эту точку зрения разделяют многие современные православные идеологи...

Есть и другая точка зрения, получившая права гражданства еще в XIX в. и особенно широко распространенная сейчас в западной историографии. Суть ее сводится к альтернативе: как бы развивалась Русь, если бы она приняла не православие, а католицизм? При этом подчеркивается, что упадок Византии в XII–XIII вв. отразился непосредственно на положении Древнерусского государства, поскольку «православие по-прежнему сближало Русь с Византией, шедшей под уклон, и отделяло от развивающейся Западной Европы. Это имело для Руси далеко идущие последствия».

Мы не склонны считать, что религиозная идеология не оказывает никакого влияния на ход общественного развития. Специфические вероучительные нравственные требования и нормы, канонические правила, ассимилированные религией культурные, социальные и бытовые традиции всегда способствовали или препятствовали развитию социальных культур, укреплению между-

народных связей, включенности в решение общечеловеческих проблем. Принятие Русью католицизма, если допустить такую возможность, оставило бы свой отпечаток на русской истории. Но это не изменило бы ни направленности общественного процесса, ни общественных отношений в Древнерусском государстве, ни того положения, в котором оказалась Русь в XIII–XV вв. в связи с татари-монгольским нашествием.

Религия, как мы уже отмечали, никогда не определяла и не определяет характера и причин общественного развития. Как часть идеологической надстройки, она может активно влиять на всю систему общественных явлений, в том числе и на базис. Однако она бессильна в воздействии на общесоциологические законы общественного развития и исторически обусловленные принципы их реализации в деятельности людей. Этот вывод подтверждается конкретным анализом различных исторических явлений...

Как известно, в летописи принятие Русью византийского варианта христианства непосредственно соотносится с выбором князя Владимира и его окружения. Рассказывается, что по различным причинам Владимир отверг предлагавшийся ему волжскими булгарами ислам, хазарскими проповедниками иудаизм, папскими легатами католицизм. И только апологетическая речь византийского философа привлекла его внимание. В этом рассказе нет и в помине тех провиденциальных сил, которые по позднейшей богословской версии будто бы обуславливали или, во всяком случае, оказывали решающее влияние на окончательное княжеское решение.

В современной публицистике обсуждение проблемы выбора Владимира не ограничивается рассмотрением внутренних и внешних причин, позволивших отдать предпочтение восточному христианству. Прогнозируются вероятные варианты истории России: что представляла бы собой система политической организации русского общества, какие культурные традиции стали бы доминирующими, если бы предпочтение было отдано исламу или католицизму?

Для правильной оценки этой проблемы, прежде всего, следует выяснить, могли ли быть в принципе ислам, иудаизм и католицизм альтернативой православию в тех конкретных исторических условиях. По поводу ислама и иудаизма можно со всей определенностью сказать, что подобный вариант полностью исключался. Наличие в исламе запретов на употребление в пищу свинины, вина, специфически восточная обрядность, в том числе и обрезание,

а также забой лошадей противоречили сложившемуся образу жизни древнерусских племен...

Но существовала ли возможность выбора Владимиром католицизма в качестве государственной религии Киевской Руси? Или такая вероятность полностью исключалась? Ответ на этот вопрос, очевидно, нужно искать в целевых установках Владимира и его непосредственного окружения, в характере тех социальных, политических и идеологических интересов Древнерусского государства, выразителем которых был в первую очередь он сам. Вся совокупность этих вопросов не могла рассматриваться вне контекста того, что собой представляли и католицизм и католическая церковь в середине X в., как оценивали на Руси ее политику в отношении к Киевскому государству и к тем соседним с ним странам, в которых католицизм уже стал господствующей религией.

Владимиру, надо полагать, было известно о цезарепапистских притязаниях римских пап, предпринявших уже неоднократные попытки поставить в вассальную зависимость Северную, Среднюю и Южную Италию. Вряд ли была для него секретом ожесточенная борьба папства с германскими императорами за первенство во всем христианском мире. Вряд ли стремление пап подчинить светскую власть могло встретить сочувствие к католицизму у киевского князя, ставившего перед собой прямо противоположные задачи. Эти задачи он решал, по всей видимости, не во славу христианства, а с помощью христианства. И это не могло не влиять на его выбор.

Вряд ли на Руси не знали, что уже в V в. папа Геласий I сформулировал концепцию «двух мечей», в соответствии с которой будто бы оба меча вручены церкви свыше: один для церкви, другой — церкви (короли и рыцари пользоваться мечом должны только по указанию престола), что нетерпимость Рима в утверждении верховенства пап в духовных и светских делах становилась с течением времени все более настойчивой и бескомпромиссной.

Кроме того, на Руси не могли равнодушно взирать на экспансионистскую политику германских императоров на Востоке Европы. К середине X в. немецкие князья захватили земли славянских племен лютичей и ободритов, включив эти земли в состав Священной Римской империи. Вслед за завоеванием следовало насильственное окатоличивание поработенных людей. Все это также не могло породить у Владимира симпатию к католицизму и принятию его в качестве новой религии Древнерусского государства.

Как крупного политического деятеля, ставившего своей главной целью упрочение сформировавшейся новой общественно-политической системы, Владимира могло интересовать в других религиях не только то, что противоречило и традициям и интересам страны, но и те преимущества, которые давала та или иная из известных ему религий для решения внутренних и внешних общегосударственных задач. В этом ключе можно понять описанные в летописи колебания князя, отправку им в регионы распространения ислама, иудаизма и католицизма специальных послов для определения окончательного выбора, изучение условий, на которых принимается новая религия.

В дореволюционной исторической и даже богословской литературе существовала теория о преждевременности крещения Руси: по уровню своего культурного и нравственного развития восточные славяне не были будто бы подготовлены к восприятию «истинной религии»...

Несоответствие подобных суждений реальным историческими фактам было замечено многими как светскими, так и религиозно ориентированными историками... Представление о преждевременности принятия христианства, опирающееся на мнение об отсутствии в конце X в. соответствующей духу христианства культурно-просветительной базы в Древнерусском государстве, ошибочно в принципе. Сомнительно также утверждение о вероятностном или случайном характере выбора. В принципе выбор может быть и случайным, и ошибочным, и субъективным. Но в данном конкретном выборе случайность практически исключалась. И прежде всего, во-первых, потому, что не было никакого внешнего принуждения. Православие утверждалось не завоевателями, как это имело место в ходе колониальных войн и захватов, а в процессе вполне осознанной и тщательной взвешенной религиозной реформы. Во-вторых, независимо от княжеской воли в Древнем Киеве существовало «христианство до Владимира». По мнению большинства исследователей, не только Ольга, но и многие дружинники являлись христианами. Известно, что Ольга имела своего православного священника. О наличии значительного числа христиан свидетельствует и функционировавшая в Киеве на Подоле церковь святого Ильи. Поэтому распространившееся в Киеве уже с IX в. православие в условиях культа Перуна вряд ли можно расценивать как случайное явление.

Указанные обстоятельства исключали случайность выбора православия в качестве государственной религии Киевской Руси. Византийское христианство всем своим содержанием, своей ролью в идеологической надстройке, всеми своими особенностями больше других религий соответствовало решению тех социально-политических, общественно-исторических и иных задач, которые стояли в середине X в. перед нашими далекими предками.

Не последнюю роль играли в выборе веры и другие факторы, в частности богослужебный язык. Приверженность католицизма к латинскому языку, практически непонятному для большинства верующих, диктовалась опять-таки стремлением утвердить представление об исключительной роли церкви в провозглашении непререкаемых истин, известных узкому кругу посвященных и передаваемых ими с амвона для руководства в делах веры и нравственности. Этот язык был чужд восточным славянам, вполне оправданно мог рассматриваться ими в непосредственной связи с католической экспансией и вызывать известное опасение. Киевской Руси к середине X в. больше соответствовала религия, позволявшая вести богослужение на понятном языке, никак не ставящем церковь и духовенство в особое положение, так или иначе ведущее к противопоставлению их светской власти.

Имеется немало публикаций, в которых религия объявляется основным тормозом прогрессивного развития древнерусского общества. В обстоятельном исследовании М.С. Корзуна «Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов», в целом верно отражающем ее политическую ориентацию в дооктябрьский период, не изжит элемент известного схематизма, когда речь идет о роли христианства в общем контексте общественного прогресса. Так, автор пишет: «Трактовка богословами общественного развития России, а также роль православия в этом развитии были и остаются реакционными, поскольку исходят из вмешательства бога в дела людей».… Следует сразу же отметить, что реакционность различных форм общественного сознания, включая и религию, как и их прогрессивность, — понятия исторические. Христианство в первом веке своего существования как движение угнетенных масс проповедует избавление от рабства и несправия, провозглашает достоинство человека независимо от его социального положения в обществе. Оно, по словам Ф. Энгельса, представляло в середине первого века такую новую фазу развития ре-

лигии, «которой предстояло стать одним из революционнейших элементов в духовной истории человечества».

Однако первоначальное христианство впоследствии утратило свой бунтарский дух, став идейной опорой и защитой отживших общественных порядков, выражением представлений об их богоустановленности и незыблемости. Оно стало играть совсем иную роль, пересмотрев свои первоначальные принципы равенства и справедливости, добра и милосердия, благословив систему эксплуатации и порабощения, сословных привилегий и политического абсолютизма. Объективный исторический анализ позволяет увидеть немало примеров переориентации христианства в отношении к коренным общественным проблемам, изменения его роли в духовной истории человечества.

Разумеется, введенное в Древнерусском государстве христианство оправдывало и благословляло систему эксплуатации и угнетения народа, закрепляло внеэкономические формы принуждения, а его институты превратились в дополнительные органы угнетения. Но это еще не позволяет оценить введенную религию как реакционную силу, всецело и исключительно сориентированную на обеспечение интересов господствующих классов. Принятое Киевской Русью православие помогало решению целого ряда внутренних и международных проблем. Оно превратилось в цементирующее начало идеологической надстройки, поддерживающей развитие более прогрессивной по сравнению с родоплеменной феодальной организации общества. Тем самым принятая религия ни в коем случае не может быть исключена из общей тенденции прогрессивного развития Древнерусского государства, из контекста причинно обусловленных духовных процессов...

Принцип научного историзма теснейшим образом связан с идеей развития, изменения, с учетом переходов от одного качественного состояния к другому, с анализом всего многообразия взаимодействующих сил, так или иначе воздействующих на общую направленность религиозной идеологии. Нельзя различные богословские концепции и теории сегодняшнего дня рассматривать через призму аналогичных теорий и концепций далекого прошлого, отождествляя их с теми социальными, политическими и иными установками, которые были характерны для русского православия, к примеру, в синодальный период. До революции православная церковь верой и правдой служила самодержавному строю, боро-

лась против революционно-демократических движений, активно отстаивала реакционную общественную и государственную систему. Но это вовсе не означает, что сегодня она занимает ту же социальную и политическую позицию. Ее ведущие иерархи осуждают промонархическую ориентацию православия в прошлом, отрешиваются от его связей с эксплуататорскими классами.

Столь же неправомерна экстраполяция прежней социально-политической ориентации Русской православной церкви на ее современную идеологию и деятельность. Ведь в таком случае создается искаженное представление о позиции церкви в решении коренных проблем современности. Более того, поддержка церковью внутренней и внешней политики Советского государства, ее борьба за укрепление мира между народами, осуждение системы эксплуатации и порабощения человека человеком, колониализма и угнетения изображаются только как средства ее приспособления к новым условиям жизни, а не как органические особенности изменившейся ориентации. Разумеется, даже самые актуальные проблемы современности, включая понимание истории и ее движущих сил, в христианской интерпретации не исключают провиденциализма, эсхатологизма, божественной необходимости, сверхъестественных ценностей и других мистифицированных начал. Но искаженная мировоззренческая картина действительности сопрягается с реальной политической и социальной оценкой общественных процессов в социалистическом и капиталистическом мире. В церковной печати высказывается негативное отношение к социальной несправедливости, эксплуатации наемного труда и в то же время выражается поддержка противостоящему этому миру гуманизму. Это реальный факт, и его нельзя не учитывать.

Принцип научного историзма в подходе к решению познавательных задач тесно связан с принципом объективности в исследовании, в оценках и выводах. Конкретное познание исторических процессов может быть точным, приблизительным, искаженным или извращенным. Во всех случаях многое зависит от методологической позиции, от общественных интересов, социальной ориентации. Одно и то же явление действительности в соответствии с общественными интересами может интерпретироваться далеко не однозначно, в особенности, если познанная истина ставит под сомнение противоречащую общественному прогрессу социальную систему и соответствующую ей политическую организацию об-

щества. Подлинно научное познание исторических процессов возможно только на основе объективного подхода к изучаемым явлениям при всестороннем учете проявления и действия законов общественного развития...

Сами по себе исторические явления, факты, события имеют объективное содержание. Они происходили в силу определенных исторических причин, реализовывались так, а не иначе, участвующие в этих событиях люди преследовали те или иные цели, нередко не только не совпадающие у различных классов и социальных групп, но прямо противоположные. Но объективность исторических событий не тождественна объективности восприятия и оценки этих событий. Когда история становится средством обоснования корпоративных интересов или честолюбивых замыслов или когда над ней совершается насилие, она из науки превращается в концепцию, сотканную из противоречий и предвзятых суждений...

Непредвзятый подход к анализу исторических фактов играет важную роль в качестве объединяющего ядра общественного сознания. Поэтому при оценке социальной, политической, культурологической роли конкретных церквей в конкретные периоды истории необходим точный учет всей совокупности классовых и социальных факторов, мотивов и установок, определяющих их политическую платформу и идейную ориентацию. Любое упрощение, как и приукрашивание реальной истории христианизации Киевской Руси, не может способствовать объективно верному познанию этого сложного и противоречивого события.

Эволюция социального учения католицизма¹

Социальное учение католической церкви составляют, с одной стороны, официальные документы Ватикана, а с другой — полуофициальные сочинения церковных и околоцерковных интерпретаторов этих документов. *Социальную доктрину* в узком смысле слова образуют только официальные документы, в первую очередь папские энциклики. Наряду с этим она излагается в декретах, посланиях, конституциях, буллах (наиболее важных актах римских пап), адортациях (от лат. *adhortatio* — ободрение, поощрение, увещевание — наставления епископам, священникам и мирянам), а также в инструкциях ватиканских конгрегаций (своеобразных министерств) и в решениях соборов. Специфической особенностью церковной социальной мысли является не только ее философское, социологическое и этическое обоснование, но и обязательная теологическая аргументация, ссылки на откровение. Католическое социальное учение в широком смысле слова существует столько же, сколько существует и сама католическая церковь.

К настоящему времени официальная ватиканская доктрина вобрала в себя сформировавшиеся вне ортодоксии умеренно-центристские положения концепций Ж. Маритена, Э. Мунье, П. Тейяра де Шардена, К. Ранера и других католических философов и теологов, отвергнув при этом их крайний радикализм.

Наряду с «социальной этикой» как своеобразно преломлённой сквозь призму религиозной морали социальной доктриной церкви существует и «индивидуальная», или «частная» католическая этика. Католическая этика в целом претерпела существенную эволюцию не только по своему содержанию, на котором отразилось признание церковью новых реальностей, но и по форме. Традиционно в католицизме проблемами нравственности занимались две дисциплины — моральная теология и собственно католическая этика. Они различались как по «предмету» исследования, так и по своим источникам. Католическая

¹ См.: Овсиенко Ф.Г. Эволюция социального учения католицизма. М., 1987.

этика как философская дисциплина, хотя и претендовала на вневременной характер, тем не менее, ориентировалась на межчеловеческие отношения, рассматривала возможность достижения «естественных целей», а посему базировалась на данных разума и «естественных» путях познания. Определяющим признаком этики считался ее антропоцентризм; как философско-религиозная дисциплина только она, а не моральная теология, входила в состав социального учения церкви.

Теоцентристски ориентированная моральная теология, абстрагировавшаяся от сугубо «бренной» деятельности людей, рассматривала человеческие поступки исключительно в их отношении к сверхъестественной цели. В отличие от этики моральная теология претендовала на то, что она базируется на «откровении».

В связи с попытками современных идеологов церкви преодолеть традиционное противопоставление между земным и небесным, результатом чего явилась эсхатологическая трактовка земных дел человека, границы между моральной теологией и этикой католицизма во все большей степени стираются. На практике обе дисциплины ныне обращаются как к «естественным», так и к теологическим аргументам, поэтому не только по содержанию, но и по форме провести различия между ними очень трудно.

«Социальная философия католицизма» — это лежащий в основе социальной доктрины философско-теологический метод рассмотрения человека и общества. Таким образом, «социальная философия» как бы надстраивает социальную доктрину теоретически и, разумеется, изменяется вместе с развитием последней.

Основными категориями католической социальной философии, долгое время ориентировавшейся исключительно на томизм, являются «естественное право» и «общее благо».

Специфика основных категорий социальной философии католицизма заключается в том, что они могут в равной мере выступать в качестве собственно философских, а также теологических, социологических, юридических и этических категорий. Так, подчеркивая теологический аспект естественного права, идеологи церкви указывают на то, что оно вытекает из так называемого «вечного» божественного права; естественным правом как выражением закона, установленного богом, обосновываются политические, социальные и экономические теории. Из естественного права выводится право обладания частной собственностью, право

церковного вмешательства в общественную жизнь, права личности и различные моральные предписания.

Более того, теории естественного права и общего блага используются ныне для обоснования католической футурологии, в рамках которой церковные идеологи обещают исключить всякое противоречие между «благом» личности и «общим благом» общества, между интересами гражданина и интересами государства, а главное — привести человечество к созданию новой исторической (и религиозной) общности — совершенному, единому и непротиворечивому всемирному сообществу.

Анализ церковных социальных документов показывает, что в последние годы практически все категории социальной философии подверглись существенному пересмотру и обновлению. В социальную философию католицизма были официально введены такие новые категории, как «знамения времени», «права верующего», «качество жизни» и т. д.

С момента обнародования первой социальной энциклики «*Regum poenitentium*» в течение нескольких десятилетий социальные проблемы рассматривались католическими авторами преимущественно в политических категориях. В послесоборный период, особенно в 70–80-х гг., социальные идеи церкви обретают права гражданства в бурно развивающихся так называемых «социальных теологиях».

Выработка для социально неоднородной паствы учения о человеке и обществе в рамках официальной социальной доктрины, вынужденной обращаться к определенным «моделям» общественного устройства, становится все более трудной. По этой причине еще до собора часть католических философов и теологов для объяснения деятельности человека и функционирования общества обращается к христианской антропологии, а также пытается трансформировать социальную философию католицизма в своеобразную социальную теологию, или «теологию земных реальностей». В отличие от традиционной теологии, последняя концентрирует внимание не на божестве, а на «божских вещах», объявляя основной своей целью выделение неких религиозных аспектов во всех явлениях видимого мира. Результатом такого подхода явилось появление новых теологических дисциплин — теология труда, теология культуры, теология политики, теология освобождения и т. д.

Теологическое направление в католическом социальном учении связано с разработкой «теологии земных реальностей» представи-

телем лувенской теологической школы Г. Тильсом в конце 40-х гг. Вслед за ним западногерманские теологи В. Шельген и А. Гех выдвинули концепцию включения католического учения в число теологических дисциплин.

Следует, однако, отметить, что создание «теологии земных реальностей» было бы невозможно без предшествовавших ей идей христианского эволюционизма Тейяра де Шардена (1881–1955). Указанная «новая теология» во многом обращается к положениям тейярдизма, в котором впервые в католицизме была предпринята попытка преодолеть барьер между религиозной и мирской сферами в жизни верующего. Именно в том, что Тейяр якобы сумел устоять на дихотомическом делении на «труд для бога» и «труд для мира», усматривают его главную заслугу последователи.

Пионеры «теологии земных реальностей» заявляют, что в ее рамках вмещается не только «социальная», но и «экономическая» теологии. Предметом последней объявляется человек в его отношении к материальным благам и средствам удовлетворения своих потребностей, но не в изоляции от бога, а через соотнесение с ним.

Согласно интерпретации Иоанна Павла II, не общество и не многообразные общественные процессы, а личность является своеобразным ключом ко всем социальным, экономическим, политическим вопросам. Религиозно-антропологический подход к рассмотрению социальных проблем возводится идеологами церкви в обязательный принцип.

Иоанну Павлу II принадлежит ведущее место в разработке современного варианта социальной роли функций церкви. Свои взгляды он развил еще в допонтификальный период в основном в двух книгах — «У оснований обновления» и «Личность и действие», а также в многочисленных статьях. За отправную точку своей концепции папа принимает папскую конституцию «О церкви в современном мире» и адортацию папы Павла VI «*Evangelii nuntiandi*» («Провозглашение евангелия», 1975), в которых намечалась тенденция к установлению определенной политической дистанции к миру для «нового» его завоевания.

Церковь и личность, в его понимании, это два взаимообуславливающих друг друга феномена, представляющих собой наиболее общие рамки, в которых должны истолковываться все социальные процессы. Приводя теологические и философские аргументы, идеологи церкви утверждают, что независимо от характера отно-

шений между государством и церковью последняя всегда выполняет и должна выполнять функцию своеобразного института «моральной оппозиции».

Изучая содержание социальных документов Ватикана, нетрудно заметить две одновременно наличествующие линии. С одной стороны, церковь все настойчивее пропагандирует идею своей аполитичности, а свою политику (разумеется, в кавычках) истолковывает как «форму пастырства в мире», «служение человечеству с помощью евангелия». С другой стороны, в 80-х гг. католические идеологи гораздо чаще, чем 10–15 лет тому назад, формулируют «право» на свое «присутствие» во всех без исключения сферах человеческой деятельности...

Социальное учение, или социальная доктрина католицизма, выступает не только в форме теории, но и в форме идеологически ориентированной программы социальной деятельности, направленной на закрепление или изменение определенных общественных отношений. Разумеется, взгляды католической церкви на общество обязательно дополняются и теологической и философской аргументацией. Но теология и католическая философия не выступают здесь, как в случае с католической идеологией, в качестве самостоятельных сфер.

За последние сто лет в развитии социальной доктрины католицизма можно выделить три основных периода. Эти периоды соответствуют трем фазам политических перемен, которые сопровождались новыми качественными изменениями в расстановке классовых сил в мире.

Первый период связан с выработкой основ социальной доктрины. По времени он совпадал с понтификатом папы Льва XIII (1878–1903) и завершился приблизительно в 20-х гг. XX в. Он отразил особенности приспособления католицизма к сходящему с исторической арены в конце последней трети прошлого века доминирующему капитализму и постепенное признание капитализма монополистического.

Начало второго периода означало окончательное и безоговорочное признание Ватиканом монополистического капитализма, т. е. империализма, в политическом плане «обогащенного» фашизмом. Эволюция социального учения католицизма в это время выразилась (в основном в энцикликах Пия XI «*Quadragesimo anno*» («В год сороковой», 1931) и «*Divini redemptoris*» («Божественное искупление», или «О безбожном коммунизме», 1937)...

Третий период начался понтификатом Иоанна XXIII... Этот этап эволюции социальной доктрины церкви приходится на период оздоровления международного климата и выражает приспособление Ватикана к новым условиям.

Католическая социальная доктрина XIX–XX вв. в теоретическом плане сформировалась в основном на принципах философии Фомы Аквинского (1225–1274) — томизме...

Все авторы социальных энциклик, начиная со Льва XIII, непосредственно обращались к наследию Аквината, и лишь в энцикликах Павла VI (1963–1978) наметился постепенный отход от томистской традиции. Однако влияние учения Фомы на католическую философию и социальную доктрину церкви очень сильно. Выработанные томизмом основные политические, экономические и социально-этические схемы и поныне во многом определяют католическое учение о человеке и обществе...

Пожалуй, наибольшее развитие из всех категорий томистской социальной философии получила в современной доктрине католицизма категория общего блага (*bonum commune*). Современная многотомная «Католическая энциклопедия» сводит все значения общего блага у Фомы к пяти различным понятиям: 1) общее благо отождествляется с «наивысшим благом» — богом; 2) под общим благом понимается «порядок» мира; 3) порядок в обществе, в котором воплощаются действия индивидов, стремящихся к счастью; 4) совершенствование человеческой природы, идущей ко все более совершенному обществу; 5) социально-этический принцип, не зависящий от конкретных условий места и времени. В современной социальной доктрине данное понятие выступает то в качестве социологической, то этической, то теологической и даже общепhilosophической категории. В энциклике «*Regum novarum*» папа Лев XIII назвал общее благо «высшим после бога и естественного права» законом общества. Сегодня оно чаще всего выполняет функцию критерия ценности того или иного строя, выступает принципом его моральной оценки. В связи с этим в папских энцикликах оно соотносится с проблемами развития личности и общества, с правами человека и его свободами и т. д. ...

Непосредственной идейно-теоретической базой официальной доктрины церкви стал так называемый «социальный католицизм», или «католическое социальное движение», возникшее и сформировавшееся в XIX в. в странах Западной Европы (Франции, Гер-

мания, Австрия, Италия, Бельгия, Швейцария). Более правильным нам представляется рассмотрение социального католицизма в рамках более общего направления, а потому и более широкого понятия — *социального христианства*. Социальное христианство выступало и выступает как религиозное истолкование социальных проблем в католицизме и протестантизме. Социальное христианство неоднородно и неоднозначно потому, что, вырастая на основе различных конфессий, отражает специфику и историческую ситуацию той или иной страны или группы стран.

Впервые во Франции в 20–30-х гг., собственно, и появилось понятие социального католицизма как движения, которое, в отличие от традиционного абстрактного христианского милосердия по отношению к обездоленным, а также безразличия к ним со стороны Ватикана, выступило с предложением определенных социальных реформ в целях решения социальных конфликтов. Осознание факта существования «социального вопроса» (названного впоследствии Львом XIII в «*Regum novagum*» также «рабочим вопросом»), теоретическая разработка условий его решения и, наконец, конкретные попытки осуществить их на практике — вот основные критерии движения, именуемого социальным католицизмом. Этот момент необходимо особо подчеркнуть в связи с тем, что тон и характер официальных церковных деклараций в отношении рабочего движения был однозначно осуждающим. Каких-либо позитивных, даже в реформистском понимании, предложений в них в тот период еще не было.

В деятельности многочисленных группировок социального католицизма с момента их возникновения до издания первой социальной энциклики, т. е. примерно за 70 лет, можно выделить две основные тенденции. В первой выражалось стремление определенных кругов в католицизме более или менее полно воспринять реальности-буржуазного общества, в другой сохранялась ностальгия по средневековью. В результате одна часть идеологов социального католицизма выступала за модификацию средневековых цехов в условиях буржуазного общества, тогда как другая часть, позитивно оценивая капиталистические структуры в их существовавшем виде, выступала с требованием «вписаться в них»

По социально-политическим взглядам и предлагаемым экономическим рецептам все многочисленные школы социального католицизма XIX в. составляли три основных направления: христи-

анско-социалистическое, либерально-демократическое и консервативное...

Известно, что вплоть до II Ватиканского собора неотомизм выступал как единственная философская и теологическая основа не только гносеологии и онтологии, но и социального учения официального католицизма. В период перед собором у церковных иерархов в целом не проявлялось, особенных сомнений в отношении роли и позиций томизма в доктрине католицизма. Томизм казался наиболее приспособленной к потребностям религии философской системой. Римская курия и ее философствующие теологи утверждали, что актуальность неотомизма непреходящая, он — «вечная философия» (*philosophia perennis*). Папа Иоанн XXIII полагал, что томизм сыграет конструктивную и ведущую роль на II Ватиканском соборе. Однако надежды его в отношении положения и роли томизма на соборе не оправдались.

Первые критические выступления в адрес томизма имели место уже на второй (из четырех) сессии собора. Некоторые видные отцы церкви отмечали, что томизм стал тормозом на пути католической церкви к обновлению. В наибольшей мере необходимость переоценки позиций и содержания неотомизма становилась очевидной на фоне решения им общественно-политических и социальных проблем. Вся система общественных отношений традиционно истолковывалась неотомизмом с провиденциалистских позиций и сводилась к божественной целесообразности. Побудительные мотивы людей во всей их многогранной социальной деятельности ставились в прямую зависимость от воздействия абсолютной причины. Роль материальных условий как решающего фактора развития общества полностью игнорировалась. Человек понимался как объект, направляемый к своей конечной цели волей бога.

Внутрицерковная критика неотомизма в большинстве случаев велась и ведется не против него как такового, а за него путем очищения от всего анахроничного и «обогащения» элементами других философских систем. В результате сегодня уже неправильно, как это было еще в 60-х и даже 70-х гг., говорить о наличии в неотомизме XX в. нескольких тенденций: *палеотомизма*, характеризовавшегося консервативным отношением ко всякого рода нововведениям, *умеренного томизма*, учитывавшего лишь отдельные новые моменты в философии и науке, и *неонеотомизма*, ратовавшего за широкое заимствование многих идей из современной

буржуазной философии. Тот неотомизм, который существует ныне и уже признается официальной церковью, есть только «ассимилирующий неотомизм»

Сторонники дальнейшего осовременивания неотомизма отмечают, что ассимиляция несколько не противоречит «верности Фоме» и соответствует рекомендации папы Льва XIII — «Старое обогащать новым». Они мотивируют свою позицию ссылками на то, что сам «ангельский доктор» формировал философию на основе заимствований из различных предшествовавших и современных ему систем. Следовательно, и современные неотомисты не могут поступать иначе.

Идеологи церкви давно развивают свое социальное учение в плане философии экзистенциализма. Социальные воззрения неотомистов и экзистенциалистов сближает в первую очередь «драматическое видение человека». Без преувеличения можно сказать, что проблема «кризиса современного человека» — одна из исходных основ системы современного католического персонализма.

Наряду с экзистенциализмом католическая социальная философия включает также некоторые элементы неопозитивизма. Более того, в последнее время можно обнаружить в папских социальных документах даже марксистские положения. «Человек — существо социальное, он существует только в обществе», — отмечается в послании Павла VI «*Octogesima adveniens*» («Наступают восьмидесятые»); «труд создал человека», — утверждается в энциклике Иоанна Павла II «*Laborem exercens*» («Трудом своим»). Разумеется, не марксизм, вернее, произвольно выхваченные его положения и лозунги, стал очередным после экзистенциализма течением, ассимилируемым неотомизмом. На второе место в этом смысле можно поставить феноменологию, что представляется естественным, если учесть, что идеи феноменологии послужили философской основой экзистенциализма. Начало методу ассимиляции феноменологии и католицизму положил бельгийский иезуит Жозеф Марешаль (1878–1944). Последователями Марешаля являются В. Бруггер, Э. Корет, С. Бретон, И. Лотц, Б. Лонерган, но особенно заметной фигурой в этом направлении является К. Войтыла (Иоанн Павел II). ...

Учение католицизма о человеке является тем теоретическим источником, из которого исходит все церковное социальное учение, на основе которого высказываются претензии на «подлинный гу-

анизм» католицизма. Между концепциями человека и церковными рецептами решения социальных проблем существует самая непосредственная связь.

Соборные и особенно послесоборные документы утверждают, что современная теология является не только учением о божге, но и теологической антропологией, или учением о человеке, искупленном жертвой Христа. Именно антропологическая направленность является одной из особенностей энциклики Иоанна Павла II «Redemptor hominis».

Католическая антропология — это философско-теологическое учение о человеке, его сущности, а также об особом назначении— устремленности к божественной конечной цели (эсхатология). В религиозной антропологии можно выделить три основных раздела: 1) вопросы генезиса человека, или религиозный антропогенез; 2) вопросы природы (сущности) человека, или так называемую частную антропологию; 3) вопросы конечной цели, или антропологическую эсхатологию.

Все религиозные системы, несмотря на различные декларации, ставят в центр своего внимания не человека, а божество. По этой причине их антропоцентризм, т. е. постановка человека в центр мироздания, с необходимостью в конечном итоге трансформируется в теоцентризм (бог в центре мира).

Религиозная антропология оперирует специфическими понятиями, отсутствующими в светской философской антропологии, такими, как пневматология (учение о душе), сотериология (учение об искуплении человека), танатология (учение о смерти) и т. д.

В католицизме можно выделить несколько исторически сложившихся антропологических систем: августинистскую, неомистскую, тейярдистскую, экзистенциально-трансцендентальную (соединяющую в себе элементы всех перечисленных выше) систему западногерманского теолога Карла Ранера и др. По сути, все они в той или иной мере эклектически воспринимаются современным официальным католицизмом.

Наиболее распространенная в католицизме неомистская антропология не существует как единое целое, в ней можно выделить два основных направления: *эссенциальное* (от лат. *essentia* — сущность) и *экзистенциальное* (от лат. *existentia* — существование). Эссенциальное направление в неомистской антропологии (И. Бохенский) представляет собой синтез элементов томизма и

платонизма. Экзистенциальное направление, доминирующее в современном католицизме, делает акцент на необходимости описания *существования* человека и сопутствующих ему факторов.

Современная католическая антропология исходит из того, что природа человека обуславливает его «недостаточность». Человеческую природу изменить невозможно, однако можно и должно затормозить действие греховного элемента в человеке путем обращения воли к богу и к тем «средствам» совершенствования и спасения людей, которыми располагает католическая церковь. Любовь и милосердие суть те средства, с помощью которых сам человек может активно «сотрудничать» с богом и церковью в преодолении зла. Поэтому именно их Иоанн Павел II объявляет основными средствами противодействия испорченной человеческой природе.

Общественный характер существования человека и его жизнедеятельности католические теологи также выводят из ограниченности природы человека. Согласно их версии сотворенный богом мир потенциально содержит необходимые средства удовлетворения потребностей не для одного человека, а для всего человечества. Этих средств так много и они столь разнообразны, что только коллективные усилия могут удовлетворить потребности индивидов. Отсюда же теологами выводится и необходимость социально-классовой солидарности (солидаризма)...

В настоящее время большая группа ватиканских деятелей активно занимается разработкой категорий и терминологии религиозной философии и теологии. Особо тщательно изучаются источники теологического словообразования, потому что для выражения этического, философского и политического содержания своего учения католические авторы прибегали к светским понятиям, к языку философии, права, политической экономии и т. д.

Времена меняются, и нынешняя схоластика уже не касается многих проблем, которые считались заслуживающими внимания во времена «ангельского доктора». Из лексикона современной католической церкви исчезло очень популярное в первых папских энцикликах понятие «субсидиарное» («вспомоществование»).

Однако по-прежнему в арсенале социальной доктрины остаются и, наполняясь новым содержанием, получают дальнейшее развитие такие категории, как «естественное право» и «общее благо». Появляются и новые категории, отражающие изменения в мире и специфику приспособления к ним церкви. К подобным катего-

риям, прежде всего, следует отнести категории «знамения времени», «социальное развитие» и «социальный прогресс». Более того, на основе религиозно истолкованных категорий развития и прогресса в католицизме сформировалась особая теологическая «дисциплина» — «теология развития»...

Основными принципами социальной доктрины, просуществовавшей до конца понтификата Пия XII (1939–1958), были: идея божественного происхождения государства и государственной власти; безоговорочная апология частной собственности на средства производства; безусловное осуждение классовой борьбы и проповедь социального солидаризма на основе капиталистических общественных отношений; защита социального неравенства и антикоммунизм. В соответствии с этими принципами формулировалась и «идеальная» модель общества. Папы Иоанн XXIII (1958–1963) и Павел VI (1963–1978), а также II Ватиканский собор ввели в социальную доктрину католической церкви новые формулировки, свидетельствовавшие о том, что идеологи католицизма начали сознавать необратимый характер происшедших во второй половине XX в. изменений...

Доктринальный перелом в католицизме начался довольно поздно, лишь через пятнадцать лет после окончания Второй Мировой войны. Начало этому новому курсу Ватикана положила «*Mater et Magistra*» — третья по счету фундаментальная социальная энциклика. Развивая в ней в принципе основные положения своих предшественников, папа Иоанн XXIII одновременно и отошел от них ровно настолько, чтобы иметь возможность «открыть» католицизм в сторону «универсальной» интерпретации социального учения церкви...)

Окончательный формальный разрыв церкви со статической моделью своего социального учения провозгласил папа Павел VI в апостольском послании «*Octogesima adveniens*». Уже во введении этого документа папа вынужден был указать на главную причину этого шага: перед лицом «столь разнородной ситуации, в которой оказались христиане», церкви трудно «предложить какую-либо однозначную модель их деятельности и модель общественного устройства». Однако глава Ватикана, с одной стороны, якобы ратая за «правомерность самостоятельного выбора» католиков, поскольку «одна и та же христианская вера может приводить к различным формам ангажированности», с другой — напомнил верующим,

что в социальных вопросах они по-прежнему должны считаться с директивами Ватикана...

Иоанн Павел II — автор энциклик «Redemptor hominis», «Dives in misericordia», «Laborem exercens», «Slavorum apostoli», «Dominum et vivificantem». Они отличаются антропологизмом, рассуждениями «о современной цивилизации вообще», а не о конкретных современных социально-политических системах, пессимистической оценкой современного мира и морализаторством. За основу анализа социальной ситуации Иоанн Павел II принимает религиозно истолкованную личность. Согласно его концепции о мире и обществе можно говорить только сквозь призму человеческой личности (персоны) и ее богоданного достоинства. Одним из положений персоналистической концепции личности и общества нынешнего папы является прокламировавшийся им ранее и развиваемый далее в энцикликах тезис о «дезинтеграции сознания личности». По сути, это новое изложение традиционного христианского учения о борьбе добра и зла в человеке. Все социальные конфликты, утверждает папа в своей первой энциклике, являются результатом борьбы материального и духовного элементов в нем. «Человек, — заявляет Иоанн Павел II, — претерпевает разлад в самом себе, результатом чего является множество неурядиц в обществе».

Борьба между телесным и духовным началами в человеке имеет абсолютный характер. Она находит свое выражение в контактах личности с другими личностями на уровне семьи, народа, человечества. Указанная дихотомичность обуславливает противоречие между телесными, «греховными», и благородными, духовными потребностями человека. Иоанн Павел II критикует во всех своих энцикликах «материалистические системы» прежде всего за то, что они, по его мнению, исходят из примата материи над духом, вещи над личностью, техники над этикой. Все это нарушает внутренний мир человека, составляющий предпосылку всякого мира как антипода борьбы вообще. Поэтому папа считает, что надлежит изменить ситуацию и установить новую иерархию ценностей, в которой духовные элементы доминировали бы над материальными элементами.

Материальные потребности, вещи, по убеждению Иоанна Павла II, по природе своей являются источником «ограничений» и «разграничений», социального размежевания в широком смысле слова,

и потому «борьба за них выступает в истории человека как необходимость». В то же время духовные элементы и блага якобы выполняют интегрирующую функцию, и уже сам этот факт склоняет к признанию большей их ценности. Таким образом, миротворческие по своему характеру духовные ценности противопоставляются обремененным социальными и международными конфликтами материальным ценностям. Папа анализирует ряд таких соотносительных категорий, как любовь, эгоизм, свобода.

Официальным выражением современных воззрений Ватикана на совокупность социально-экономических проблем современного мира является изданная в 1981 г. почти на ста страницах энциклика «*Laborem exercens*». Следует подчеркнуть, что в настоящем разделе работы рассматривается, в первую очередь, социально-экономический, а не теологический аспект проблемы труда, хотя под «теологией труда» римская курия понимает все обновленное учение «о труде», которое ныне включает в себя как социальный аспект (собственно экономическую теорию), так и сопряженный с ним и преломляющийся в нем аспект теологический...

Учитывая отмеченные выше факторы, католицизм ищет такие решения, которые позволили бы ему, с одной стороны, снять обвинение в том, что церковь выступает в роли апологета буржуазии, а с другой — в целях более активного «присутствия» в мире — вписать многогранную трудовую деятельность человека в божественный план творения мира и спасения (искупления) человечества...

Энциклика «*Laborem exercens*» состоит из введения и четырех разделов: «Труд и человек», «Конфликт между трудом и капиталом», «Правомочия трудящихся» и «Элементы, влияющие на духовность труда». В ней церковь представлена защитницей эксплуатируемых, своего рода арбитром в современном противоречивом мире. Этой задаче служат и многочисленные дифирамбы в адрес трудящихся, и современный социологический категориальный аппарат, и одновременно сознательный уход от конкретных оценок и подлинно научного анализа конкретных способов производства, в которых осуществляется процесс труда...

Пожалуй, ни одна проблема социального учения церкви не терпела в последние годы такой эволюции, как проблема войны и мира. В традиционном истолковании социальной доктрины, основу которой составляло учение Фомы Аквинского, война предста-

вала как естественное средство восстановления международной справедливости. Согласно Фоме, война может быть признана допустимой или необходимой, если она отвечает трем условиям: 1) предпринимается компетентной властью; 2) ведется на достаточном основании; 3) с необходимыми намерениями. Разъясняя официальную позицию церкви, Пий XII в выступлениях перед участниками VI Международного конгресса по уголовному праву (1953) и участниками VIII Конгресса объединения врачей (1954) высказывался в пользу войны как средства самозащиты.

В период, предшествовавший II Ватиканскому собору, в церкви существовало два направления в подходе к вопросам войны и мира. Представители первого (Иоанн XXIII и его сторонники), отходя от традиционной линии, отмечали, что всякая война в современном мире может перерасти в тотальную, а потому церковь должна более определенно высказаться за пацифизм. Другая группа теологов (Г. Гундлах и др.) выступала против пацифизма, доказывая, что даже сегодня нельзя смешивать такие понятия, как «война» и «тотальная война». По их мнению, не всякая современная война может привести к применению оружия массового уничтожения и что можно говорить о «конвенциональной войне», где сохраняет свое значение традиционная доктрина войны, ведущейся на «достаточном основании».

Проблемы войны и мира широко обсуждались на II Ватиканском соборе и нашли отражение в конституции «О церкви в современном мире». Собор отметил, что церковь пока еще не может предать анафеме всякую войну, ибо она признает право народов на самозащиту. Отказ от справедливых войн был бы равнозначен одобрению безнаказанной агрессии. Поскольку в мире нет международного органа, обладающего полномочиями в решениях конфликтов и контролирующего выполнение своих решений, постольку, отмечалось в конституции, «нельзя не признать за правительствами права на необходимую оборону, если уже исчерпаны все другие средства мирного урегулирования».

Наблюдая за развитием этих двух тенденций, можно прийти к выводу, что уже в 80-х гг. в церкви произошел еще более резкий крен в сторону абсолютного пацифизма. Данное новшество существенно отличает позицию самого Иоанна Павла II от взглядов не только Аврелия Августина и Фомы Аквинского, но и от установлений II Ватиканского собора. Выступая в Латинской Америке в

марте 1983 г., Иоанн Павел II официально сформулировал новый тезис, который гласит, что само деление войн на справедливые и несправедливые несостоятельно. Всякую войну, в том числе и оборонительную, по мнению папы, следует квалифицировать как несправедливую. Правда, указанный переход Ватикана на позиции абсолютного пацифизма пока еще нельзя назвать окончательным. Выступая в мае 1985 г. в странах Бенилюкса, папа, противореча своим предыдущим высказываниям, вновь, хотя и довольно туманно, говорил о возможности борьбы с агрессией, однако несомненно, что тенденция к абсолютному пацифизму становится в Ватикане доминирующей...

С момента возникновения гуманизма как идейного движения отношение католической церкви к нему претерпело существенную эволюцию. Вплоть до начала понтификата Иоанна XXIII, т. е. до конца 50-х гг. XX в., официальный католицизм не выделял какого-либо позитивного содержания в гуманизме, считая его светским философско-этическим учением, борющимся против теологических взглядов и тесно связанным с материалистическими воззрениями.

Для неприятия гуманизма у католических философов и теологов имелись веские основания. Гуманизм развился как течение, выдвигавшее на первый план проблемы человека и его жизни, как система взглядов на мир, основанная на признании ценности человеческой личности, ее права на земное счастье и свободное развитие. Основные принципы гуманизма с самого начала были направлены против христианского теоцентризма, традиционно превозносившего «ценности» загробной жизни и отрицавшего ценность земного существования человека. Поэтому не случайно в «Силлабусе», или «Полном перечне главных заблуждений нашего времени», изданном в 1864 г. Пием IX, наряду с осуждением таких течений и идей нового времени, как рационализм, пантеизм и социализм, отвергалась не только всякая этика, свободная от влияния религии, но и сама идея гуманизма.

В последний раз католическая церковь официально отвергла гуманизм и его проблематику во время понтификата Пия XII. В энциклике «*Humani generis*» (1950), осуждая «ложные взгляды, угрожающие основам католического учения», в виде теории эволюции, диалектического материализма, экзистенциализма и других, Пий XII, не выделяя гуманизм специально, по существу отверг его.

Категория «гуманизм» как совокупность неких позитивных воззрений появляется в официальных ватиканских документах лишь в принятой II Ватиканским собором пастырской конституции «О церкви в современном мире».

Пастырская конституция отмечает наличие в современном мире двух типов гуманизма. Главной задачей гуманизма первого типа, который предлагает церковь, является «персонализация», т. е. установление таких общественных отношений, которые, основываясь на учении католицизма, «должны содействовать становлению личности и подлинно человеческих отношений». Другой, осуждаемый церковью тип гуманизма, именуемый в конституции «новым гуманизмом», характеризуется как программа, отвращающая людей от веры, как доктрина, исходящая из того, что «отрицание бога и религии» обусловлено потребностями научного прогресса и гуманизации общественных отношений. Главная опасность, которую несет в себе указанный светский гуманизм, заключается, по мнению отцов собора, в том, что он, не выражая потребностей созданного по образу и подобию бога человека, устанавливает его ответственность перед «своими братьями и историей», однако игнорирует ответственность человека перед богом.

Дальнейшее развитие идея «христианского гуманизма» находит в энциклике «*Populorum progressio*». В ней Павел VI, обращаясь к работам французского философа Ж. Маритена, прибегает к понятию «полного гуманизма» («интегрального» у Маритена), являющемуся, по мнению папы, единственно «подлинным гуманизмом». «Подлинный» смысл гуманизма, отмечается в энциклике, заключается в том, что он ориентирован к богу и исходит из сверхъестественного призвания человека, в котором сокрыта непреложная истина и смысл человеческого бытия.

В последних социальных энцикликах «*Redemptor hominis*», «*Dives in misericordia*» и «*Laborem exercens*» Иоанна Павла II линия на специфическую «гуманизацию» церковного социально-этического учения находит свое дальнейшее развитие. Как правило, преимущества «христианского гуманизма» обосновываются здесь за счет попыток дискредитации светского гуманизма и атеизм...

По мнению апологетов католицизма, светский гуманизм — это «гуманизм, замыкающийся в тесных границах», который всегда приводит человека к утрате самого себя. Гуманизм без бога, по мнению Павла VI, в конечном итоге всегда обращен против чело-

века, «становится бесчеловечным гуманизмом». Причину утраты человеком своей субстанции теологи усматривают в отчужденности от бога, т. е. в безверии и атеизме. Преодоление отчуждения и утраты человеком самого себя, по их мнению, возможно лишь на пути приобщения к высшим моральным ценностям, даваемым религией.

Чем же объясняется столь решительный поворот католической церкви к проблеме гуманизма?

Проблема гуманизма в современную эпоху социально-исторических преобразований, небывалого прогресса науки и техники приобрела особую актуальность. Наша эпоха все острее ставит глобальные проблемы, связанные с оценкой деятельности человека и общества по предупреждению термоядерной войны, охране окружающей среды, по обеспечению прав, свобод и достоинства людей...

В условиях, когда гуманистические идеалы все больше привлекают симпатии народных масс, не только католическая социально-этическая доктрина, но и многие другие направления и школы буржуазной философии претендуют на то, чтобы называться «гуманистическими».

И.Д. Панцхава

Человек, его жизнь и бессмертие¹

Жизнь и смерть — это два противоположных состояния одного бытия, считал Гераклит. Это утверждение эфесского мудреца почти не вызывало сомнений среди философов. В диалоге Платона «Горгий» Сократ говорит: «Я не удивился бы, если бы оказалось, что Эврипид сказал правду в стихах:

Кто знает жизнь, — не значит ли у мертвых
смерть? И умереть.
На языке теней — ожить?

Смерть не есть нечто абсолютно противостоящее жизни, она является необходимым моментом и результатом жизнедеятельности организма. В данном случае находит свое выражение всеобщий диалектический закон развития, гласящий, что всякое явление, возникнув и развернув свое содержание, идет затем к закату и исчезает, уступая место другим явлениям.

Благодаря наследственности, жизнь переходит из поколения в поколение, тем самым обладая потенциальным бессмертием. Сотни миллионов лет существует жизнь, непрерывно порождая новые, все более совершенные формы. Человек — высший результат этого развития. Непрерывность жизни, рассматриваемая с точки зрения существования рода, является отрицанием смерти. Но в непрерывном жизненном потоке жизнь любого конкретного биологического вида, а тем более, индивида, ограничена.

Переход от жизни к смерти носит закономерный характер, но люди всегда воспринимали смерть как самое страшное и непонятное для человека явление. Смерть в мифологических представлениях древних народов не является естественным, неизбежным явлением, а представляет собой результат козней злых духов, которые, пробираясь в организм человека, постепенно уничтожают его. Поэтому, согласно мифологическим представлениям, люди

¹ См.: *Панцхава И.Д.* Человек, его жизнь и бессмертие. М., 1967.

должны были бороться со злыми духами и божествами, которые несут смерть человеку. В древнегреческих мифах повествуется о том, как Зевс, рассердившись на Сизифа за измену, послал к нему Смерть, но Сизиф, заковал ее в крепкие оковы, и люди перестали умирать. Однако Аид освободил Смерть от оков, и она одолела Сизифа. Греческая мифология в лице Сизифа изображает бессилие человека в его тщетных попытках путем хитрости и мудрости перейти границы жизни.

Более поздние религии противопоставляли друг другу жизнь и смерть как нечто абсолютно противоположное. Для христианина, мусульманина, буддиста реальная жизнь является лишь «внешней стороной» посмертного существования, потусторонней жизни, якобы более ценной, чем земная. Поэтому религиозный человек, живя, ищет другую реальность в загробной «жизни», стремясь при этом понять мертвое с помощью живого.

Смерть — это прекращение жизнедеятельности организма в целом. Смерть есть регресс, переход с более высокого уровня на низший.

Стихийное, инстинктивное признание жизни и ее ценности вызывает у людей реакцию против смерти. Человеческая психика не хочет мириться со смертью. Поэтому смерть вызывает у людей безысходную печаль, невыносимое страдание. Страх перед смертью — естественное, и, как это ни парадоксально, полезное в известном смысле чувство. Страх служит предупреждением о надвигающейся опасности. Утратив его, человек как бы теряет свою защитную броню. Удерживая человека от поступков и действий, опасных для жизни, страх способствует сохранению человеческого рода. Как указывал Ч. Дарвин, некоторые инстинкты, в том числе инстинкт страха, имеют более важное значение для сохранения вида, чем особенности строения данного вида.

Но страх одновременно действует и угнетающе, ибо человек вместо того, чтобы остерегаться какой-либо определенной опасности, начинает бояться всего. Он сознает, что смерть — неизбежный удел всего живого. Но, сознавая неизбежность смерти, человек не хочет принять ее; жизнеспособность, заключенная в нем, восстает против прекращения жизни, побуждая человека биться в поисках путей борьбы со смертью.

Смерть ожидает всех — как слабых, так и сильных, как счастливых, так и несчастных. Биологическая смерть — это извечная

проблема, над которой задумывались многие поколения людей. Этот вопрос стоял и перед философами, и перед рядовыми людьми, и перед гением, и перед простым человеком...

Религиозная идея о вечной жизни за гробом как раз и представляет собою, хотя и иллюзорную, фантастическую, но все же попытку преодолеть смерть...

Впрочем, идея загробной жизни лишь отчасти направлена на смягчение страха перед смертью. Эта идея содержит не только обещание вечного блаженства, но и обещание вечных, превосходящих всякое воображение мучений для грешников в потусторонней жизни. А так как ни один верующий никогда не решится считать себя безгрешным, опасения адских мучений у многих из них лишь усиливают естественный страх перед смертью...

Жизнь находится в постоянном движении, непрерывно течет, проявляясь в конкретных формах. Жизнь может погибнуть только в той или иной конкретной форме, а не вообще. Здесь вскрывается противоречивый характер жизни. Поскольку в вечном потоке жизни старая форма заменяется новой, постольку в отдельных своих моментах жизнь оказывается перерывом непрерывности. Эта постоянная смена является результатом становления и самодвижения жизни...

Если смерть — необходимый момент жизнедеятельности, в глубинах психики живого должен быть заложен своеобразный инстинкт (или возможность инстинкта) положительного отношения к смерти, когда организм полностью израсходует свои жизненные силы... У человека, прожившего в благоприятнейших социальных условиях, исключая болезни, насилие, односторонний и преждевременный износ отдельных органов и систем и использовавшего до конца и всесторонне свои силы и способности, должно проявиться естественное желание умереть, как в конце напряженного и хорошо проведенного дня появляется желание заснуть...

Перед современной наукой стоит задача не только бороться с наступающей смертью, «лечить предсмертные фазы», но и задача увеличения продолжительности человеческой жизни. Ученые настойчиво ищут пути к увеличению долголетия жизни человека.

Материализм исходит из того, что нет абсолютного уничтожения, так как все находится в непрерывном преобразовании, и в этом потоке преобразований индивидуально-неповторимая жизнь личности уступает место другим формам бытия. Такое утвержде-

ние, по мнению богословов, не может дать людям утешения, оно не может поддержать надежду в человеке, действовать ободряюще при жизненных испытаниях и при ужасах смерти. Материалисты якобы не решают вопроса о будущей жизни, о метафизической сущности человеческой души. Их «неопределенные» формулы будто бы не успокаивают верующего, ему инстинктивно хочется личного бессмертия своей души, мыслившей, любившей, действовавшей, страдавшей в течение определенного времени. Человек хочет непрерывности своего существования, сохраняющего после смерти свою индивидуальность. Его интересует только это бессмертие, он совершенно равнодушен ко всякому другому бессмертию, в котором уже нет ничего из того, что составляло его личность, и которое не есть уже его «я»...

Личный труд и личные способности, отданные на благо общества, определяют социальное бессмертие человека. В труде раскрываются способности, таланты людей, гений человека, в труде — бессмертие человечества. Деятельность человека в области промышленности, науки, искусства и социальных учреждений, поскольку она служит делу радикального преобразования жизни людей, бессмертна.

Наряду с социальным бессмертием существует историческое бессмертие. История есть целостный процесс, сложное явление, из которого нельзя изъять ни одной детали, не исказив прошлого. Все, что случилось в истории, остается в ней навеки, если не в памяти людей, то, по крайней мере, в различных более или менее ощутимых последствиях...

Человек нашей эпохи создал совершенные орудия для покорения мира, но совершеннее самого человека на нашей планете ничего нет. И уже это обеспечивает человеку жизнь в смысле исторического бессмертия. Процесс непрерывного познания и овладения силами природы — это процесс бессмертного человеческого творчества. Бессмертие в данном случае выступает в общечеловеческом плане. Однако общечеловеческое не существует без непосредственных участников, ибо человеческую культуру творят люди. Поэтому трудовые подвиги, научные открытия делают людей бессмертными, превращают смертное в бессмертное...

Личность приобретает свое абсолютное значение в борьбе за установление справедливого общественного строя. Служение обществу есть служение самому себе. Благополучие будущего поко-

ления есть собственное благополучие, как в биологическом смысле, так и в общественном отношении... Служение человечеству наполняет историю жизни людей. Борьба людей за свое счастье и счастье будущих поколений, за построение коммунизма — самого справедливого общественного строя — обеспечивает бессмертие человечества.

И.Д. Панцхава

Петрици¹

Византия была единственной соседней с Грузией могущественной православной державой, и естественно, что с ней установились теснейшие экономические, политические и идеологические связи. В X в. в Византии начинается поворот прогрессивных слоев общества к античности и одновременно возникает народное движение за открытие более демократичных учебных заведений. С конца X — начала XI в. на территории Византии открывается ряд высших школ по изучению риторики, права, философии и других наук. Поворот Византии к античности в свою очередь нашел благоприятную почву в Грузии; он привел к пробуждению интереса прогрессивных грузинских мыслителей к философии и искусству древнего мира. Это отвечало и интересам идеологической борьбы против мусульманства, в которых выдвигались не только теологические, но и философские вопросы... При императоре Константине Мономахе началась реформа средневекового образования. Константин основал философскую школу, руководителем которой был назначен Михаил Пселл... Пселл был первым, кто официально сделал платонизм предметом изучения слушателями философской школы, повернув тем самым развитие философской мысли в Византии к платонизму...

После двадцатипятилетнего пребывания в Константинопольской школе Михаил Пселл удалился в монастырь. Кафедру философии ко времени прибытия Иоанна Петрици в Константинополь (по-видимому, в 1070 г.) возглавлял Иоанн Итал, самый даровитый ученик Пселла. Будучи родом из Сицилии, Итал вынужден был по идейно-политическим мотивам бежать сначала в страну Лангобардов, а затем в Константинополь, где он стал слушателем философской школы. Здесь проявились его незаурядные способности, он завоевал славу выдающегося мыслителя и блистательного оратора. Особенно глубоко разбирался Итал в сочинениях перипатетиков и диалектике. Он окружил себя талантливыми учениками и обучал их философии Платона, Порфирия, Ямвлиха, Прокла и др...

¹ См.: *Панцхава И.Д.* Петрици. М., 1982.

В целом же Итал был продолжателем той линии в истории философии, которую представлял Михаил Псёлл, но Итал более решительно выступал в вопросах возрождения философского наследия античности. Поэтому если Псёлла церковники подозревали в ереси, то Итала они прямо обвиняли в ней.

В выступлениях Иоанна Итала содержался прямой вызов церковникам. Он поставил вопрос о несовершенстве священных книг; по его мнению, в этих книгах много непонятных и противоречивых мест, что вызывает не только недоумение, но и становится причиной всевозможных ересей. Поэтому он требовал усовершенствования священных писаний. Итал предлагал разрешить противоречивые места в священных книгах на основе философских учений древних эллинов (см. произведение *Итала* «О сущности»). В работе «О телесности мира» Итал идет еще дальше: он занимается анализом вопроса о том, каким путем произошло воплощение бога в тело Христа, и каким образом обожествилась плоть Христа: путем приобщения к богу или по собственной природе? Таким образом, Итал ставил под сомнение основные догмы христианской религии о воплощении бога в теле человека и об искуплении грехов путем страдания бога-человека. В дальнейшем он пришел к полному отрицанию этих догм и утверждал, что нет ни спасения, ни искупления, ни воскресения, ни суда, ни возмездия. Идеи Итала в XI столетии не только сеяли сомнения в основных догмах христианства, но и отрицали истинность этих догм. Сказанное свидетельствует о том, что в рассматриваемый период в византийской философской мысли зародилась тенденция к освобождению человеческого разума от религиозных утверждений.

Церковники сразу отреагировали на выступления Иоанна Итала. Патриарх Евстафий Гариди заключил Итала в одну из церквей, надеясь на его раскаяние. Но Гариди не только не смог разуверить Итала, но и сам попал под влияние его рационалистических идей. Выступления Итала пользовались все большей популярностью и расширили круг его последователей...

Преобразование в XI столетии Константинопольской философской школы, пусть даже ненадолго, в центр рационалистической науки поставило перед византийским правительством задачу перестройки системы высшего образования. Со времени воцарения Алексея Комнина распоряжением императора свобода философского мышления была решительно ограничена Священным писанием... Пер-

вое предупреждение Иоанн Итал получил в 1074 г., а судили его спустя почти девять лет, в 1083 г. На протяжении этого времени Итал и его ученики находились под надзором и подвергались жестоким преследованиям. Как ближайший друг и ученик мыслителя был изгнан из Константинопольской философской школы и Иоанн Петрици...

Между трудами Иоанна Петрици и писаниями Иоанна Итала существует тесная связь. В своей книге «О телесности мира» Итал утверждал, что материя вечна, но творимая ею вселенная вещей может распадаться, и тогда бог получает возможность создать из материи новый мир. Эту атеистическую концепцию Итала, которая вызывала особый гнев церковников, Петрици в разных вариантах преподносит в своей книге «Рассмотрение...». Материя имеет безграничную возможность рождаемости, утверждал Итал. Приступая к анализу данного определения, Петрици называет это положение «солнцем мысли». Всецело соглашаясь с Италом, он углубляет его точку зрения, но при этом не ссылается на своего учителя из осторожности... Занимаясь анализом проблем, связанных с телесным миром, Итал в своих суждениях приходил к выводу, что материя предоставляла Богу все возможности, поэтому у него не было никакой нужды воплощаться в бога-человека. На этом-то основании Итал и его ученики отвергли эту догму христианской религии.

Свидетельством близости взглядов этих двух представителей раннего византийского Ренессанса является факт творческого сотрудничества Итала с Иоанном Петрици... Пропагандируя мысль о вечности материи, Итал и Петрици в XI в. сформулировали в наиболее целостном виде неоплатоновский пантеизм...

Идейным же очагом грузинского возрождения стала Гелатская академия, объединившая вокруг себя большую группу представителей прогрессивной мысли. Здесь формулировались идеи, соответствовавшие интересам новых социальных группировок. Как центр науки и культуры академия пользовалась величайшим авторитетом...

В Гелатской академии вопросы о сущности человека, о его природе оказались в центре внимания. Настоятель настоятелей Гелатской академии, этой цитадели прогрессивных идей, Иоанн Петрици не мог не отреагировать на запросы общественной жизни. Он впервые ставит вопрос о личном достоинстве человеческой индивидуальности, о критериях деятельности человека, его связи с природой

и космосом. Для выяснения этих проблем он обращается к древней философии, стремясь примирить эллинское понимание человека с христианской антропологией. Ранее такая попытка была предпринята церковным писателем IV–V вв. Немесием Эмесским в его книге «О природе человека», которая была хорошо известна в Средние века и являлась тогда одним из основных источников представлений о физическом строении и душевных способностях человека.

Книга Петрици «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха» является отражением духовной жизни Гелатской академии. Все представители античной философии, упоминаемые в книге, являлись предметом изучения слушателей и преподавателей Академии. В этом произведении раздаются голоса Фалеса, Анаксагора, Анаксимена, Гераклита, Сократа, Платона, Пифагора, Демокрита, Аристотеля, Эпикура, Еврипида, Зенона, Парменида, Гиппократы, Гиппарха, Галена, Плотина, Ямвлиха, Порфирия, Аммония Саккоса, Хрисиппа и Панеция.

Продолжая линию своих учителей, Петрици пытался очистить произведения Аристотеля от схоластической обработки. Занятия Аристотелем приводят его к мысли о том, что «когда философы надевают священнические наряды, то священная история переходит в иное вместилище описаний». Здесь дан намек на отношение церковников к аристотелевской философии, на их стремление схоластизировать последнюю. По мнению же Петрици, между аристотелевской философией и Священным писанием существует непримиримое противоречие...

Подражание древним дало лишь первоначальный толчок развитию свободной философской мысли. Затем культура возрождения приобрела свои оригинальные черты в соответствии с новыми историческими условиями периода расцвета торговли и ремесленного производства. Появляются стихи, написанные народным грузинским языком, воспевающие природу человека, любовь к родине; в них прославляется здоровая радостная любовь и другие атрибуты эпикурейского счастья. Подвергаются филологической критике тексты Священного писания, анализируются с точки зрения разума божественная природа Христа и другие догматы религии.

Философский рационализм стал основным идеологическим направлением эпохи, он привел к пробуждению интереса к вопросам политики и государственного устройства, литературе и искусству. Расцвет знаний стал при этом закономерным явлением. Грузинское

возрождение имело большое политическое значение. Слившись с философским рационализмом, оно оказалось более смелым и радикальным, чем ранний константинопольский ренессанс...

Книга Иоанна Петрици «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха» состоит из трех частей: предисловия, трактата, написанного в виде комментария к книге Прокла «Первоосновы теологии», и послесловия.

В «Предисловии» Петрици говорит о задачах, вставших перед ним при обработке трактата Прокла. Главная цель исследования, пишет автор, состоит в выяснении того, что собой представляет единое, воспринимаемое Проклом как основа всего существующего, и есть ли оно вообще. Причем Петрици считает, что существование этого единого можно доказывать только при помощи логических законов. ...«Предисловие завершается весьма любопытной припиской неизвестного переписчика, которого тревожит сильное расхождение автора с христианским богословием, и он спешит предупредить читателя об опасности увлечения данной книгой...

Вторая часть книги Петрици, посвященная рассмотрению сочинения Прокла, является самой обширной. Как уже говорилось выше, «Рассмотрение...» написано в форме комментария. Причем в полном соответствии с главами трактата Прокла, Петрици рассматривает каждую главу «Первооснов теологии» в отдельности. Характер комментирования Петрици отличен от обычных комментаторских приемов. Каждую главу комментариев он начинает с изложения (своими словами) главного положения, соответствующей главы прокловского трактата. Затем каждое положение, взятое из трактата Прокла, Петрици раскрывает на основе его соотнесения с подобными взглядами различных античных мыслителей. Далее, уточняя положения Прокла, Петрици дает им оценку и ставит вопрос об их приемлемости или неприемлемости. Пояснительные и критические замечания высказываются Петрици и в адрес некоторых античных философов, с которыми он полемизирует, отстаивая свою мысль. Наконец, заметим, что свои языческие мысли Петрици неоднократно преподносит под видом высказываний представителей христианского богословия.

Единое. В первых шести параграфах комментариев рассматривается вопрос об абсолютном первоначале и подчеркивается, что эти первоначалом, «естественно, является единое», которое «не связано ни с природой, ни с бытием, ни с составностью: оно выше

всего этого». В рассуждениях Петрици проявляется известная оппозиция философа христианской догматике. Исходя из положения Плотина, что «единое должно быть раньше всего. Оно должно все наполнять, все создавать», последователи Платона, неоплатоники, в том числе и Прокл, считали Вселенную возникшей путем истечения мира из божественного начала. Эта попытка представить бога как неперсонифицированное, безличное начало давала возможность в неоплатоновском эманационизме сблизить объективную реальность с богом в противоположность христианскому пренебрежительному отношению к природе. Сблизение материального мира с богом, в свою очередь, вело к пантеизму, который в условиях Средневековья смыкался с ересями. Проблему соотношения бога и мира Петрици решает в плане полного их тождества...

Творение. В каждом параграфе своей книги Петрици выдвигает новые категории, понятия и определяет их. Эти термины иногда звучат неожиданно в контексте отвлеченного логического трактата Прокла, ибо Петрици как христианский философ, пользовался иногда и богословской терминологией, облакая философские понятия в христианские формы. Это, например, имеет место во втором параграфе, где в философский обиход вводится термин «творение». Тем самым Петрици привносил в строгий платонизм элементы ареопагитик, что было связано с близкой к пантеистической трактовкой творящего и творимого миров. Петрици определяет творение как переход от небытия к бытию, который соответствует естественному ходу вещей. Творение свойственно также природным явлениям, но в природе оно проявляется специфически: возникающие из небытия вещи, будучи смертными, постепенно увядают и опять превращаются в небытие...

Все содержание книги Петрици свидетельствует о том, что он поистине был энциклопедистом античных знаний. Взгляды его, конечно, не были (да и не могли быть) последовательными, его мировоззрение заключало в себе немало внутренних противоречий. Несмотря на рационалистический склад ума, Петрици не мог освободиться от влияния христианского догматизма и мистицизма платоновского толка, его мировоззрение несло на себе отпечаток идеалистической направленности неоплатоновского учения. Противоречивость его философских взглядов отражала противоречивую сущность общественно-политической жизни Византийской империи и Грузии в период феодализма...

Приведенный общий анализ книги Иоанна Петрици «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха» свидетельствует о том, что как документ средневековья она имеет огромное историко-философское значение. Современная историческая наука не удовлетворяется отдельными мнениями, смелыми выводами, она строит свои рассуждения только на основе документальных подтверждений. Тексты являются лучшими доказательствами исторического факта, но их нужно представлять должным образом, уникальные исторические памятники необходимо делать достоянием современной научной мысли. Для этого требуется иметь переводы таких исторических памятников на европейские языки.

Книга Иоанна Петрици имеет многолетнюю историю, вписанную в культуру Грузии. Судьба этой книги была противоречивой. С одной стороны, она признавалась как памятник фундаментальных философских знаний, где даны в обобщенном виде философские мысли античного мира, с другой — ее считали неприемлемой для христианского мировоззрения. Поэтому в целом судьба книги оказалась несчастливой, как и ее автора, подвергавшегося жесточайшим преследованиям.

И.Д. Панцхава

От переводчика

(с древнего языка книги Иоанэ Петрици «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха»)¹

Иоанэ Петрици, известный также современникам под именем Иоанэ-Философ, — один из выдающихся мыслителей Грузии XI–XII столетий. Влияние его на культурную жизнь общества того времени было огромно, его испытали такие видные представители общественной и художественной мысли, как Шавтели, Чахрухадзе, Шота Руставели. Будучи богато одаренной личностью, мыслитель чутко прислушивался к запросам эпохи. Он возглавил движение грузинского Ренессанса XI–XIII вв., движение против засилья церковных авторитетов, за освобождение человека от церковной опеки.

Свое вдохновение Петрици черпал из философии, литературы, искусства Эллады. Он был энциклопедически образованным ученым. Произведения его посвящены проблемам философии, риторики, истории, астрономии. Философ перевел также на грузинский язык и откомментировал ряд классических произведений... В свое время они подняли интерес грузинской общественности к историческим знаниям и расширили кругозор молодых книжников новыми сведениями, дополняющими римские и греческие источники...

Для своих слушателей в Гелатской академии Петрици составлял учебные пособия. Таким пособием, например, был перевод книги философа IV в. Немесия Эмесского «О природе человека», снабженный примечаниями.

Сохранившиеся сведения о философской деятельности Иоанэ Петрици показывают, что он большое внимание уделял теоретическому наследию Аристотеля. Им были переведены и снабжены комментариями «Топика» и «Об истолковании» великого древнегреческого философа. Есть основания предполагать, что Петрици были переведены также комментарии к «Категориям» Аристотеля,

¹ См.: *Панцхава И.Д.* От переводчика (с древнего языка книги Иоанэ Петрици «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха»). М., 1984.

составленные учеником Прокла Аммонием (вторая половина V — начало VI в.). Петрици также перевел трактат Прокла «Первоосновы теологии». Проблемы, затронутые Проклом, рассматриваются Петрици в его книге «Рассмотрение Прокла Диадокха и платоновской философии», представленной в настоящем издании.

Эта книга Петрици — его главный философский труд. По силе и глубине раскрытия античной мысли он представляет выдающееся произведение. Исследовать его — дело нелегкое, хотя в настоящее время и накопился большой исторический материал, способствующий изучению этого памятника средневековой философской мысли. Марксистско-ленинская методология помогает исследователю творчества Петрици связать его мировоззрение с социально-исторической действительностью того периода, выявить причины поворота Петрици к античной философии и показать характер его концепции...

Переводить трактат Петрици чрезвычайно трудно, так как его язык — образец искусственного стиля, выработанного под влиянием эллинской литературы. Увлечение Петрици греческими образцами привело к тому, что его язык оказался оторванным от народного грузинского языка, направило его на путь книжности. Поэтому многие места в тексте остаются темными, непонятными для современного читателя. Кроме того, древние тексты плохо сохранились и допускают разные толкования.

Политическая консолидация страны, создание устойчивых связей в рамках объединенной государственности привели к слиянию различных диалектов в единый национальный язык. Движение по преодолению диалектной раздробленности и образование единого национального языка в XI в. возглавил известный грузинский ученый Ефрем Мцыре. Новые исторические условия XII в. потребовали проведения еще более радикальных реформ по всестороннему усовершенствованию грузинского научного и литературного языка. Стало необходимым сближение письменного литературного языка с народным разговорным. Это движение по реформе языка возглавил Иоанэ Петрици. У него много рассуждений о языке вообще, и о грузинском в частности. Но больше всего его интересуют философские проблемы языка, язык как средство умственного развития людей...

Разрабатывая теорию перевода, Петрици указывал: «...у нас привыкли красочно толковать легкие и обычные произведения, я же

считаю себя обязанным и трудные умозрительные, и философские сочинения излагать просто и соответственно строю языка, но, конечно, до такой степени, чтобы от чрезмерного упрощения не нарушить и не нанести ущерб умозрению. Ибо в таких случаях все мои помыслы направлены на разумение и усмотрение, будь то [книга] по логике, или по математике, или по физике, или по богословию; так я поступил недавно и при переводе книги Немесия».

Эта точка зрения является исходной для Петрици в его научно-переводческой деятельности...

У нас нет сомнений, что Петрици в своем переводе трактата Прокла точно воспроизводил его мысли. Он решительно возражал против тех, кто произвольно искажал содержание переводимого материала. Если во время работы над переводом трактата Прокла Петрици не соглашался с какими-либо положениями философа, он имел полную возможность в комментариях истолковывать их в соответствии со своими взглядами. Поэтому, по нашему мнению, историко-философское значение имеет не столько сам перевод трактата Прокла «Первоосновы теологии», сколько его комментарии к этому трактату, которые написаны на высоком философском уровне...

Излагая в «Рассмотрении...» главные проблемы неоплатонизма, Петрици дает богатый историко-философский материал. Работа Петрици представляет собой определенный этап в развитии идеалистической диалектики. Поэтому философское произведение Петрици выходит далеко за рамки трактата Прокла. В эпоху Иоанэ Петрици комментирование было формой развития собственных взглядов на базе разъяснения тех или иных положений различных представителей античной философии. Иоанэ Петрици применил эту форму для высказывания своих философских взглядов.

Работая над переводом книги Петрици, пришлось преодолеть большие трудности для установления точного смысла каждой фразы рукописи и подыскивания адекватных форм выражения мыслей Петрици на русском языке. Для контроля при расшифровке текста Петрици переводчик обращался к трактату Прокла по изданию Крейцера, греческий текст которого вносил некоторые уточнения, но вместе с тем расхождения вызывали и недоумение. Мы считаем недопустимым поправлять терминологию Петрици на основе античной терминологии. Хорошо известно, что христианская культура эпохи Ренессанса восстанавливала античные по-

нения в соответствии с новой исторической обстановкой. Так делали глоссаторы, занимавшиеся рецепцией римского права, так поступали представители восточного и западного Ренессанса. Так поступал и Петрици, когда приводил античные термины, давал им толкование в соответствии с новыми историческими запросами. Поэтому мы пытались раскрыть содержание терминов, примененных Петрици, а затем воссоздать систему его философской мысли, сопоставляя ее с Прокловой, а не насильственно подгоняя ее «под» Прокла.

В процессе перевода трактата обнаружилось, что рассмотрение отдельных философских положений переплетается с различными отступлениями личного характера. Необузданность формы, своеобразие манеры изложения накладывают на труд Иоанэ Петрици глубокий индивидуальный отпечаток.

История и теория атеизма¹

При изучении корней религии необходимо помнить, что в реальном процессе образования религиозных представлений имеет место действие совокупности причин, их переплетение. Однако для научного анализа очень важно выделение элементов этой совокупности, исследование отдельных причин в чистом виде — только таким путем можно подойти к пониманию всей совокупности причин возникновения религии. Исходя из этого, мы предлагаем студенту при изучении темы рассмотреть следующие вопросы:

1. Социальные корни религии.
2. Гносеологические корни религии.
3. Психологические корни религии...

Социальные корни религии — главные причины ее возникновения и существования. Именно они дают ответ на вопрос, почему широкие массы народа во всех уголках земного шара на протяжении многих тысячелетий верили (и в значительной своей части продолжают верить) в существование особого мира сверхъестественных существ и связей (богов, духов, чертей, чудес и т. д.), оказывающих на их жизнь роковое влияние. Только марксистско-ленинское учение о социальных корнях религии позволяет понять, почему в процессе отражения людьми явлений реального мира эти явления приобретают нереальный, иллюзорный характер.

Это объясняется тем, что в процессе взаимодействия людей с явлениями не люди господствуют над внешними силами, а, наоборот, внешние силы господствуют над людьми в их повседневной жизни. Бессилие людей перед грозными, разрушительными внешними силами, от которых зависит не только благополучие, но и сама жизнь или смерть человека, силы, против которой нет у людей реальных действительных средств, заставляет людей искать (изобретать) средства иллюзорные. Так было десятки тысяч лет

¹ См.: Пашков Н.А. История и теория атеизма. Учебно-методическое пособие для студентов-заочников философских факультетов государственных университетов. М., 1972.

назад в первобытном обществе, так остается в современном буржуазном обществе. Разница здесь лишь в форме тех внешних сил, которые над людьми господствуют...

Итак, в первобытном обществе религия возникает как отражение бессилия людей перед силами природы. Иногда студенты делают из этого факта вывод, что здесь не было социальных корней. Это не так. Характер взаимодействия людей с природой определяется не природными, а социальными факторами — уровнем развития производительных сил и характером производственных отношений данного общества. Бессилие людей перед силами природы в первобытном обществе было обусловлено крайне низким уровнем развития производительных сил и вытекающей отсюда примитивностью общественной организации. Именно это и было социальными корнями религии в доклассовом обществе...

С разделением общества на антагонистические классы наряду с силами природы над людьми начинают господствовать столь же чуждые и непонятные силы, возникшие в самом обществе, — эксплуатация человека человеком, подчинение государственному аппарату, бесконечные войны и порабощения иноземными захватчиками...

Нельзя недооценивать роли и *гносеологических* корней в возникновении и существовании религии.

Часто студенты при освещении проблемы гносеологических корней религии сводят их к незнанию людьми действительных причин явлений. Такое объяснение упрощает проблему, не дает возможности вскрыть механизм сложного процесса образования религиозных представлений. Само по себе незнание не может породить никаких представлений вообще. Как правильные, так и неправильные представления о явлениях возникают у людей только в процессе их взаимодействия с этими явлениями, в процессе познания этих явлений...

Где же в самом процессе познания коренится возможность появления религиозных представлений? Почему процесс познания, в ходе которого человек открывает в вещах реальные свойства и тем самым овладевает окружающим миром, увеличивая свою власть над ним, в то же время является почвой, на которой произрастают религия и идеализм? ...

Каким образом совершается поступательное развитие познания? Человек, взаимодействуя в своей практической деятельности с окружающим миром вещей, явлений, познает свойства этих ве-

щей и явлений, обнаруживает в них сходство и различие, открывает связи между ними. Все это фиксируется в понятиях. Образование понятий происходит в результате абстрагирующей деятельности человека: от вещей мысленно отделяются их свойства, и мышление оперирует этими мысленными образами, как самостоятельно существующими. Это позволяет человеку находить общее в явлениях, устанавливать зависимость между ними, открывать законы.

Вместе с тем, оперирование абстрагированными от вещей свойствами, мысленными образами, понятиями как самостоятельно существующими, таит в себе опасность абсолютизации этой самостоятельности; тогда относительно самостоятельные мысленные образы, существующие только в головах людей, превращаются в абсолютно самостоятельные, существующие вне человека и независимо от тех вещей, от которых они абстрагированы...

Именно таким образом человеческая фантазия создала образы духов, богов, чертей, бессмертную душу и т. д. Эти фантастические сущности не обладают ни одной собственной черточкой — все их свойства заимствованы от реальных предметов и явлений...

Раскрытие причин возникновения и существования религии будет неполным без рассмотрения ее *психологических* корней. Следует отметить, что эта проблема не получила еще достаточно полной разработки в нашей атеистической литературе. В последние годы она привлекает внимание исследователей, но пока это внимание сосредоточивается в основном только на эмоциональной стороне психологических процессов. Изучение этих процессов во всем многообразии остается актуальной задачей марксистской психологии религии, в решении которой посильное участие могут принять и студенты-философы.

Проблема влияния чувств, эмоций на происхождение религии была поставлена еще античными материалистами, выдвинувшими положение о том, что «страх создал богов». Материалисты нового времени продолжали и развивали эту традицию мыслителей древности. Особенно большой вклад в исследование психологических корней религии внес Л. Фейербах. Немецкий мыслитель обогатил понимание психологических причин, включив в них не только отрицательные чувства (зависимости, страха, неудовлетворенности, страдания), но и положительные (радости, благодарности, любви и почитания), не только чувства, но и желания, потребности в преодолении отрицательных эмоций, и утешения...

Изучение психологических корней религии имеет большое практическое значение. Социологические исследования последних лет показали, что в поддержании религиозности и в условиях нашей страны большую роль играют психологические факторы — чувства одиночества, неудовлетворенности, тяжелые душевные переживания, связанные с потерей близких, с неудачами в личной жизни и т. п. . . .

Актуальные проблемы научно-атеистического исследования¹

Научный атеизм как самостоятельная дисциплина складывается на основе марксистско-ленинской философии и ряда наук — социологии, истории, этнографии, антропологии, психологии и т. д. Конституирование его еще не закончилось, поэтому не всегда можно провести четкое разграничение научного атеизма с другими науками. Пока не выработано общепризнанное среди атеистов определение предмета научного атеизма, понимание его структуры.

Эта наука, по существу, не имеет еще и своего, адекватного названия ее предмета. Дело в том, что научный атеизм как особая наука появился относительно недавно, в то же время атеизм как явление духовной жизни, как система противоположных религии взглядов, как сторона материалистического мировоззрения существовал задолго до появления особой науки об атеизме. Понятие «научный атеизм» традиционно употребляется как синоним марксистского атеизма и подчеркивает отличие марксистского атеизма от немарксистского, донаучного атеизма. Получилось так, что понятие «научный атеизм», употреблявшееся раньше для обозначения высшей ступени в развитии атеизма как духовного явления, было перенесено на науку, изучающую атеизм и религию.

Это смешение понятий одним из первых заметил Ю.В. Крянев. «На наш взгляд, — указывает он, — немалую путаницу вносит употребление термина “научный атеизм”. По традиции этим термином именуют и направленность материалистического мировоззрения, материалистической философии, и особую науку. Нам представляется, что термином “научный атеизм” следует обозначать лишь первое явление — один из атрибутов марксистской философии: соответствующую же отрасль научного знания называть “на-

¹ См.: Пашков Н.А. Актуальные проблемы научно-атеистического исследования // Философские науки. 1974. № 1.

учное (марксистское) религиоведение». (Ю.В. Крянев. Атеистические исследования. «Вопросы философии». 1967. № 5. С. 155).

Соглашаясь с предложением Ю.В. Крянева отличать атеизм как сторону материалистического мировоззрения от науки об атеизме и религии, мы, однако, не можем принять его предложения называть науку об атеизме и религии «научным (марксистским) религиоведением», поскольку такое название неоправданно сужает предмет этой науки. На наш взгляд, термин «марксистское религиоведение» должен употребляться для названия только части науки, а не всей науки, в компетенцию которой должно входить не только изучение религии, но и атеизма... Названием, адекватно выражающим предмет науки, может быть «история и теория атеизма», издавна используемое в этом значении в преподавании атеистической науки на философских факультетах нашей страны...

Предложенная нами структура схемы построения истории и теории атеизма состоит из четырех разделов: 1) марксистское религиоведение, 2) история атеизма, 3) теория атеизма, 4) теория атеистического воспитания. Эту схему мы используем ниже для классификации успехов и проблем, выявившихся в атеистической литературе.

Термин «марксистское религиоведение» получил права гражданства в нашей атеистической литературе сравнительно недавно и до сих пор еще не стал общеупотребительным. Осторожность в оперировании этим термином объясняется, видимо, тем, что в современной буржуазной литературе термин «религиоведение» часто носит апологетический по отношению к религии характер. По нашему мнению, отказ от употребления термина из-за того, что буржуазные идеологи вкладывают в него отвечающий их интересам смысл, лишен разумных оснований. «Религиоведение» в сочетании с определяющим словом «марксистское» — достаточно ясный и вполне корректный термин, четко выражающий сущность обозначаемой им научной дисциплины, ее партийную направленность, ее отличие от буржуазного религиоведения.

Употребление термина «критика религии» для обозначения особой научной дисциплины, изучающей религию, нельзя назвать удачным. Марксистское религиоведение необходимо включает в себя критику религии, но не сводится целиком к критике. Критика имеет в качестве своей предпосылки и основы всестороннее

исследование религиозного феномена и является логическим выводом из такого исследования.

За последние годы появилась обширная и разноплановая марксистская религиоведческая литература, в которой раскрываются как общие черты религии, так и специфические особенности распространенных в современном мире ее конкретных форм.

Характерными особенностями развития марксистского религиоведения в эти годы было: возрастание интереса исследователей к современному состоянию религии, расширение круга исследуемых проблем, углубление принципов изучения религии...

Одной из центральных задач марксистского религиоведения остается изучение и критика религиозной философии и социологии, анализ тенденций в развитии современной теологии. В последнем семилетии исследования в этом направлении развивались довольно успешно...

В марксистском религиоведении социологическое изучение религии осуществляется на двух уровнях: теоретическом и конкретно-эмпирическом. До сих пор у нас шла речь об исследованиях на теоретическом уровне. Однако в исследовании религии столь же важную роль играет и второй уровень... Широкое развертывание конкретно-социологических исследований религиозности в нашей стране началось только в 60-х годах. Они проводились как центральными научно-исследовательскими организациями, так и на местах...

Выводы из конкретно-социологических исследований существенно обогатили наши знания о современном состоянии религиозности в нашей стране. Мы имеем теперь более или менее отчетливое представление об уровне и характере религиозности населения, о ее распространенности в различных социально-демографических слоях, о различных типах верующих и неверующих, о зависимости религиозных пережитков от уровня образования, квалификаций, социальных связей и социальной активности носителей этих пережитков, от условий воспитания, жизни и быта...

В 60–70 годы в марксистском религиоведении появилось новое направление исследований, занимающееся психологическими проблемами религиозности...

В марксистском религиоведении постоянно уделялось внимание социологическому анализу религии. В последнее время атеисти-

ческая литература обогатилась внушительным количеством работ, раскрывающих различные стороны религии как общественного явления. Был издан ряд крупных работ, в которых рассматриваются теоретические проблемы марксистской социологии религии, раскрывается социальная сущность религии, ее структура и роль в жизни общества, характер взаимоотношений религии с другими формами общественного сознания, социальные причины их существования и условия их отмирания...

Христианские футурологические концепции¹

Одной из отличительных особенностей нашего времени является резкое возрастание зависимости судьбы отдельной личности от глобальных социальных процессов. Особенно сильно эта зависимость ощущается в периоды усиления классовых конфликтов, дестабилизации международной обстановки, революционных потрясений. Острота постановки перед человечеством глобальных общественных проблем возрастает в связи с ходом научно-технической революции

Глобальные проблемы тесно переплетаются с вопросом о перспективах человеческой цивилизации, о ее будущем. Первостепенное значение в современных условиях приобретает задача сохранения мира, предотвращения военной катастрофы. Эти темы находятся в центре усиливающейся идеологической борьбы, становятся предметом футурологического анализа. Прогнозы западной футурологии крайне неоднозначны. Уже выдвинуты десятки и десятки всевозможных версий будущего, от розово-оптимистических (их меньше) до столь мрачных и катастрофических антиутопий, что перед ними пустяк и картины Апокалипсиса.

В последние годы повышенное внимание к футурологическим исследованиям проявляют и религиозные идеологи, описывая их выводы в духе традиционных теологических идей. Этому способствует издавна известная своеобразная собственно библейская «футурология» — эсхатология, учение о конце мира, его последних днях. Современные богословы порой достаточно чутко улавливают тревожные настроения общественности, ее беспокойство за будущее, даже страх перед ним, усиление пессимистических мотивов, прежде всего в промышленных государствах Запада...

Религиозно-идеалистическая концепция исторического процесса абсолютизирует момент конечности всех явлений объективного мира, и в особенности конечность индивидуального существования человека.

¹ Попов А.С., Радугин А.А. Христианские футурологические концепции. М., 1987.

Учение об обусловленности исторического процесса действиями бога приводит к утверждению о непознаваемости истории, невозможности для человека на основе знания прошлого как-то предвидеть будущее...

Христианские философы и теологи постоянно подчеркивают таинственный, мистический характер истории.

История есть продукт деятельности людей. Следовательно, все загадки ее, в конце концов, раскрываются при исследовании этой деятельности, механизма взаимоотношения людей, закономерностей общественного развития, борьбы социальных противоположностей. Исторический процесс есть саморазвивающийся процесс, и, следовательно, его основание и субъект находятся в самой истории. Индивиды, различные виды их социальных объединений суть единственные субъекты исторического процесса, а результаты их деятельности и общения, материализованные в продуктах труда и общественных структурах, образуют единственную субстанцию истории.

Социоантропоморфный характер христианской концепции исторического развития наглядно раскрывается при анализе провиденциализма. Весь ход исторического развития изображается в философско-теологических системах христианства как целесообразный процесс реализации определенной идеи, вложенной в него богом еще в процессе творения. Самим актом творения бог, утверждают богословы, придал мировой истории свой план и свой закон, по которым совершается ее развитие.

Представление о направляющей силе мирового развития со стороны высших существ зародилось в глубокой древности как иллюзорное отражение в сознании человека его зависимости от стихийных сил природы и общества. Эта зависимость нашла свое выражение в древнегреческой мифологии в представлениях о богинях судьбы — Мойрах.

Из признания объективной обусловленности деятельности людей вовсе не следует фаталистический вывод, чтобы якобы все события мира заранее предопределены и не зависят от деятельности людей, которые обречены лишь на пассивное созерцание своей собственной судьбы и не могут вмешиваться в их развитие. Историческая необходимость не есть что-то внешнее для людей, господствующее над ними и их действиями. Она действует на основе целеполагающей практики человека, и вне этой практики ее осуществление невозможно.

Историческое движение в христианской эсхатологии изображается как направленный процесс, ориентированный своей целью. Все предшествующие состояния мировой истории рассматриваются как восходящие к конечной цели ступени. Христианская схема истории как истории спасения состоит из ряда линейно расположенных этапов сотворения мира, грехопадения, искупления и страшного суда. Линейный образ исторического развития неизбежно связан с признанием каких-то раз и навсегда данных его критериев, абсолютного масштаба для измерения и оценки его направленности. Религиозная философия, как отмечалось выше, основной критерий исторического развития полагает вне этого развития, за пределами собственно истории...

Христианской эсхатологии присуще отрицание творческого момента в историческом развитии в том смысле, что она опирается на признание абсолютных состояний, предположенных в историю сверхъестественным началом, которые только, собственно, и могут совершенствоваться. Акт новообразования или созидания объясняется лишь как выявление заложенных богом потенций.

Конкретные представления христианской эсхатологии о конечном этапе исторического процесса раскрываются в учении о царстве божьем. Религиозные идеологи представляют царство божье как высшую стадию совершенства, идеальный мир с вечной жизнью и вечным блаженством, в котором будут реализованы все мечты и чаяния человечества. С этой точки зрения царство божье следует рассматривать как превратную христианскую форму социального идеала...

Выдвижение того или иного социального идеала обуславливается достигнутым уровнем материального производства, социальных отношений и духовной культуры. И от того, какие возможности создает данный уровень материального производства, социальных отношений, духовной культуры, а также от того, насколько адекватно оцениваются эти возможности, существенным образом зависят характер полагания и содержание общественного идеала, его социальная направленность и функция в обществе

В истории известны многочисленные формы выдвижения общественного идеала, которые, однако, по своей природе можно отнести к двум основным группам: научно-прогностическим и иллюзорно-утопическим. В первом случае идеал вырабатывается в соответствии с объективными законами и тенденциями общест-

венного развития, выражает его реальные потребности. Он появляется как итог адекватного осмысления состояния общества на данной ступени развития, с учетом наметившихся и ставших на каком-то этапе необходимыми тенденций социально-исторического развития, выражает интересы и потребности передовых в данных условиях классов, групп. Во втором случае идеал конструируется в значительной степени произвольно, без учета наличных тенденций, путем неадекватного их отражения или даже вопреки им. Иллюзорный характер подобного общественного идеала на различных этапах жизни общества объясняется разными причинами.

Христианский социальный идеал имеет много общего с утопическим социальным идеалом. Их сближают ряд важных принципов подхода к освоению действительности, содержание и схемы мышления. Как и утопические, христианские идеалы представляют собой разновидность социальных иллюзий. И в религиозном сознании, и в утопизме наличествует тенденция перевода абстрактных представлений на язык образов; конкретно-чувственным и эмоционально-волевым элементам в утопических построениях отдается предпочтение перед рационально-понятийной формой.

Вместе с тем, следует отметить, что между собственно-религиозными и утопическими проектами имеются и отличия. Если в религиозных концепциях возникновение «иного будущего» принципиально связывается с действием сверхъестественного начала, надприродных и надсоциальных сил, то для утопических проектов центральную роль в его осуществлении начинают играть сами люди, их силы и способности: разум, воля, эмоции и их объективации в культурных достижениях. Однако исторически это отличие не всегда выступало в чистом виде, а скорее намечалось лишь в тенденции...

Царство божье как религиозный идеал — это произвольно сконструированный образ желаемого и в этом смысле идеального состояния человечества...

Царство божье — это то место и тот период, в которых оказывается возможным неосуществимое в действительности.

В общественном идеале христианства наиболее ярко проявляется двойственность социальной роли религии. Рождаясь из стремления субъекта выйти за пределы наличного бытия и выражая установку на вытеснение из него нежелательных элементов, религиозные утопии выполняют критическую функцию. Само отрицание утопиче-

ским сознанием наличного бытия есть не что иное, как критика последнего, получающая позитивное воплощение в ином бытии, трансцендентном по отношению к существующему. Однако специфика этого протеста состоит в том, что он, как правило, реализуется не в активных формах, а в иллюзорной надежде на помощь всемогущего бога, избавляющего людей от угнетения и страданий...

Традиционные христианские философия и теология, как отмечалось, концентрируют внимание на проблемах индивидуального бытия человека, отдельной личности. Вместе с тем в современных христианских философии и теологии получили развитие направления, представители которых обратились к насущным вопросам общественной жизни: экономическим, политическим, культурологическим. Наиболее отчетливо эта тенденция проявилась в различных течениях так называемой горизонтально ориентированной на земные проблемы, или же социальной теологии — теологии труда, политики, культуры, революции, освобождения и т. д.

Следует положительно оценить стремление теоретиков левого направления в социальной теологии обосновать необходимость участия христиан в революционных движениях современности.

Движение за автономию религии и политики неоднородно. Среди его участников находятся представители как правого, так и левого крыла христианской идеологии. Интерпретация тех или иных положений, принципов христианской этики дается ими в соответствии с занимаемой позицией в политической борьбе. Представители правого крыла «интегрального гуманизма» стремятся утвердить идею классового сотрудничества.

Одним из главных направлений модернистских усилий революционно-демократического крыла в христианской теологии является наполнение социальным содержанием понятийного аппарата, которым оперирует теология при разъяснении смысла вероучения. Основное понятие христианской этики — «спасение» — интерпретируется в этой разновидности теологии как освобождение. Говорить об абстрактном спасении, с точки зрения этой группы теологов, не имеет смысла. Спасение в каждый определенный момент есть освобождение от определенного типа угнетения, обусловленного какой-либо конкретной формой греха. Следовательно, ставить вопрос о спасении как освобождении — это значит осознавать, какой тип угнетения действует в настоящее время, какая власть греха подавляет.

Среди наиболее актуальных общественных проблем во второй половине XX в. оказались негативные последствия взаимоотношений людей и окружающей их среды. Проблема, таким образом, переносится богословами в сферу религиозной морали, исходя из принципов которой и предлагается искать ее разрешение.

По мнению богословов, современный экологический кризис представляет собой новый этап греховного стремления людей к самообожению. Человек, проявляя свою природу в научных и технических достижениях и средствах, начинает всецело полагаться, рассчитывать на их иллюзорную силу (по сравнению с божественным всемогуществом), забывает о своей глубинной зависимости от бога и отворачивается от него. Наказанием стал экологический кризис. Соответственно и спасение от грядущей экологической катастрофы приобретает в теологическом мышлении религиозный в своей основе характер и рассматривается в эсхатологической перспективе примирения человека с богом. Выход из создавшегося положения религиозным идеологам видится, прежде всего, в воспитании и утверждении нового экологического сознания, построенного на правильно понятых библейских предписаниях, и, что самое главное, в восстановлении религиозно-церковных норм в общественной и частной жизни людей.

Различные религиозные концепции, так или иначе интерпретирующие сущность современных научно-технических процессов, их влияние на жизнь общества и человека, также внешне имеют широкий спектр взглядов на науку и технику.

Беспокойство людей за мирное будущее, социальный прогресс и экологическое здоровье планеты приобретает религиозный подтекст, религиозное значение. Решение социальных проблем объявляется зависимым от религиозно-этического «оздоровления» человечества, связывается с усилением позиций религии и церкви в обществе и, в конце концов, со сверхъестественным вмешательством

Придавая глубинное религиозное содержание актуальным вопросам общественной жизни, т. е. таким вопросам, которые в принципе не нуждаются в религиозных обоснованиях и мотивациях, богословы исходят из представлений о наличии особой этической либо религиозной сферы абсолютных ценностей, целого религиозного мира, который имеет надсоциальный, надисторический, надклассовый характер и способен влиять на «этот» мир. Из подобного трансцендентного царства и следует — с религиозной

точки зрения — стремиться черпать силы и отыскивать средства для разрешения тревожных социальных вопросов, экологической проблемы в частности. Этический контроль, пропагандируемый религиозными идеологами, в сущности и означает корреляцию земной человеческой жизни со сферой «надмировых» религиозно-этических ценностей. Религия (религиозная этика) при таком подходе объявляется необходимым, а порой и решающим первичным рычагом, средством изменения социальных отношений...

Объективное... содержание той или иной этической системы всегда, в конце концов, обуславливается характером определенных социальных отношений, выражает интересы конкретных социальных слоев, классов, групп. Любые моральные лозунги и требования в обществе должны исходить из точного учета политических и тому подобных реальностей. Если мораль не сумеет построить мост в область политики, она попадет в ряд сложных противоречий. Таким образом, говоря об этическом контроле над наукой, общественной жизнью в целом, необходимо четко представлять, кто намерен его проводить, в интересах каких классов и социальных группировок будет он установлен и, наконец, как возможно это сделать...

В чем же состоит специфика религиозного осмысления круга вопросов, образующих понятие качества жизни (нового качества жизни, достойного качества жизни? В рамках экуменизма обращение к изучению проблем будущего, качества жизни и т. п. осуществляется на трех основных уровнях. Во-первых, это «высший» уровень теологической и религиозно-философской рефлексии, собственно религиозного осмысления проблемы — с позиций главных принципов христианского мировоззрения, центральных библейских мифологических образов, богословских понятий и традиций. В экуменическом движении эти традиции чрезвычайно разнообразны и зачастую трудносоединимы.

На втором уровне отражаются социально-политические воззрения экуменистов, их симпатии и интересы, обусловленные национальной и региональной принадлежностью участников обсуждений, их отношением к определенным общественным системам и т. д. На этом уровне экуменического изучения актуальных вопросов социальной жизни происходят подчас парадоксальные явления: сторонники различных богословских школ высказывают поразительное единство в решении той или иной общественной проблемы, а представители одного религиозного

направления могут быть резко дифференцированы в своих политических выводах.

Третий уровень — это конкретные рекомендации экуменических встреч, конференций и совещаний, практический результат их работы, на который могут влиять самые разнообразные обстоятельства, в том числе — нередко — и конъюнктурные соображения экуменистов, учет ими наличной социальной ситуации, исторического фона их деятельности и т. п.

Отмеченные уровни экуменических исследований общественных вопросов, поисков христианского образа будущего, конечно, не изолированы друг от друга, однако специфику их следует учитывать.

Перед экуменическими деятелями, полемизирующими по поводу качества жизни, встала задача — уйти от интуитивного уровня его понимания, более четко определить его границы, выявить его содержание, параметры и т. п.

Экуменисты признают многомерность обсуждаемого понятия, подчеркивая вместе с этим, что они имеют в виду качество жизни человека, созданного по подобию бога, свободного и религиозного существа...

Диалог. Церковь и мир¹

Религия как один из прочих видов (а не какой-то особенный, исключительный, «не от мира сего») «идеологического» сознания — не «базисное», а «надстроечное» явление, вот принципиально иное, новое по сравнению и с теологическими, и с радикально-атеистическими воззрениями видение проблемы религии в марксизме. Социальное значение данного образования приобретает, в отличие, например, от абстрактно-гносеологического подхода, конкретно-исторический характер, обусловленный различными общественными структурами и обстоятельствами, и потому всегда нуждается в специальной, дифференцированной оценке, не по линии «всегда хорошо», или «всегда плохо». Такое понимание проблемы позволило поставить анализ религиозных феноменов на особый, новый научный уровень...

Сам Маркс мог относиться к религии и церкви как угодно, но из его теории (метода) совершенно не следует, не «выводится» ни «антирелигиозность» как «вечная данность», ни «антиклерикализм» (непременная критика всех и всяческих действий церкви и церковно-служителей). Отказ от такой «перманентной» критики ясно вытекает из требований «конкретно-исторического» подхода к «надстроечным» социальным явлениям в марксизме (т. е. и к религии).

Иными словами, создатели марксистской теории отнюдь не упускали из виду этот план религиозного мировоззрения, открывающего перед людьми определенную перспективу, дающий им некоторый идеал и смысл существования. В этом отношении религия, будучи «небазисным», по мнению Маркса и Энгельса, структурным социальным образованием (общественной подсистемой), как раз и претендует на собственное (внешне, как мы уже заметили, вполне «базисное») решение наиболее глубоких, реальных, фундаментальных, экзистенциальных проблем жизни человека. При этом, еще раз подчеркиваем, религию «классики» марксизма рассматривали как сложное, неоднородное, неоднородное,

¹ См.: Попов А.С., Сато М. Христианские футурологические концепции. М., 1987.

многоплановое общественное явление, с разными «полюсами». Изъять из этого явления один «полюс», оставить его, а другой выбросить, столь же бесперспективно, как питать надежды распилить магнит на северный и южный полюса. В этом-то смысле к религии и необходим конкретный-исторический подход, дифференцированная оценка (и, конечно, не только к религии).

Этапы становления американской психологии религии¹

В конце XIX в. психологические исследования религии начали проводиться во многих странах...

Под влиянием идей прагматизма, проникшего во все области американской науки, религиоведение развивалось в США, прежде всего, как прикладная дисциплина. Низведя философию в область практики, прагматизм все жизненные явления, в том числе и религию, рассматривал с утилитарной точки зрения. Свободные от спекулятивной традиции европейской религиоведческой мысли, американские ученые сосредоточили основное внимание на изучении конкретных проблем с целью практического использования полученных результатов.

Весьма специфическим было и положение психологии в США. Как справедливо заметил французский психолог П. Фресс, в отличие от Европы, где психология должна была завоевать в университетах право считаться самостоятельной наукой, а не только ветвью философии, Америка сама была молодой страной, которой еще только предстояло создавать свои университеты... В конце XIX в. психологические исследования получили в Америке широкий размах. По числу и технической оснащенности психологические лаборатории США уже не уступали лабораториям Европы, от которых они первоначально отпочковались. Американская буржуазия, находившаяся на гребне экономического подъема, не скупилась на финансирование научных исследований, сулящих непосредственную практическую выгоду. Вот почему первые шаги по научному изучению религиозного сознания были сделаны в лабораториях и на кафедрах, специализировавшихся в области детской и педагогической психологии, т. е. вытекали непосредственно из практических задач обучения и воспитания.

¹ См.: *Попова М.А.* Критика психологической апологии религии. М., 1972.

Принято считать, что начало психологии религии в США было положено в 1882 г. статьей видного психолога Стэнли Холла «Моральное и религиозное воспитание детей». Ученик В. Вундта, Стэнли Холл (1844–1924) сыграл значительную роль в истории американской психологии. Он основал первую в США психологическую лабораторию, ввел естественнонаучные методы в исследование феноменов сознания и способствовал превращению психологии из придатка философии в самостоятельную науку.

Интерес Холла к религии был тесно связан с задачами практической педагогики, к которой он обратился по возвращении из Европы под давлением актуальных запросов общественной жизни. Педагогические воззрения Холла опирались на модную в начале XX в. теорию рекапитуляции, согласно которой индивид в своем развитии повторяет основные этапы истории человеческого рода. Хотя Холл не был глубоко религиозным человеком, тем не менее, в соответствии с развиваемой им теорией, он утверждал, что детям надо предоставить возможность беспрепятственно проходить через все стадии развития человечества, в том числе и через религию. Считая религию естественным и необходимым этапом в становлении личности, Холл, как психолог-религиовед, занимался главным образом изысканием наиболее эффективных средств религиозного воспитания. Его двухтомный труд «Отрочество» (1904), в котором большое внимание уделено вопросам религиозного развития подростков, явился первым фундаментальным исследованием в области половозрастной религиозной психологии и стал ее классическим образцом. Практическая направленность исследований была характерна и для последователей Холла, сосредоточивших основное внимание на вопросах возникновения и развития религиозного сознания.

Холл был не только зачинателем, но и главой целой школы психологов-религиоведов, среди которых широкую известность приобрели Э. Старбэк, Э. Лэндкастер, Дж. Леуба и др. В 1904 г. Стэнли Холл основал «Журнал религиозной психологии и образования». Несмотря на короткое существование, журнал узаконил положение психологии религии и привлек к ней внимание ученых и общественности.

В 1899 г. вышла книга ученика Холла, видного психолога-религиоведа, профессора Стенфордского университета Эдвина Старбэка (1866–1947) «Психология религии». Построенная на

большом эмпирическом материале, она оказала заметное влияние на развитие психологии религии. Старбэк первым использовал анкетный метод, ставший одним из самых распространенных методов изучения религиозного сознания.

Концепция религии Старбэка была основана на популярных в психологии того времени биогенетических теориях. Он рассматривал религию как биологическое явление, коренящееся во врожденных инстинктах, как особого рода приспособление человека к окружающей среде. Хотя биологизация религии наносила удар по теологической идее божественного откровения, сам Старбэк был далек от научной критики религии. По характеристике одного из английских коллег, он был «защитником либерально-евангелического типа христианства», и это обусловило апологетическую направленность его трудов. Старбэк считал религию необходимой и непреходящей формой духовной жизни людей.

Одновременно со Старбэком в психологию религии пришел Джорж Коу (1861–1951). Хотя они работали вдали и независимо друг от друга, их позиции и выводы во многом совпадали. В теоретическом плане Коу опирался на прагматистскую философию и психологию Дж. Дьюи и впоследствии от психологии религии перешел к разработке проблем религиозного образования. Работы Коу, наибольшую известность среди которых приобрели «Духовная жизнь» (1900) и «Психология религии» (1916), снискали популярность среди духовенства, особенно методистского, увидевшего в них руководство для своей практической деятельности.

К числу основоположников психологии религии принято также относить американского философа, представителя школы практического реализма Джеймса Пратта (1875–1944). Пратт разрабатывал вопросы психологии веры, культа, мистицизма. Личная религиозность оказала заметное влияние на его труды, среди которых наибольшую известность приобрели «Психология религиозной веры» (1907) и «Религиозное сознание» (1920). Широта анализа и блестящая эрудиция сочетались в них, по оценке М. Козна, с робостью и нерешительностью в трактовке вредных обычаев и неумеренности признанной законом религии. Пратт недвусмысленно указывал на пользу, которую богословие может извлечь из психологии, поэтому его труды всегда встречали расположение в церковных кругах.

Самой крупной фигурой среди зачинателей психологии религии был известный психолог и философ-прагматист Уильям Джемс

(1842–1910). В 1897 г. появилась его первая большая работа по психологии веры «Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии», в которой были сформулированы основные принципы его отношения к религии. В 1902 г. Джемс издал фундаментальный труд «Многообразие религиозного опыта», в основу которого легли лекции, прочитанные им в Эдинбургском университете. Работа приобрела широкую известность и была переведена на многие языки. Написанная на большом фактическом материале, живо и ярко, книга Джемса охватывала различные стороны индивидуального религиозного сознания. Благодаря обилию биографического материала она до сих пор сохранила значение хрестоматии по психологии религии.

В научной деятельности Джемса здравый смысл и склонность к естественнонаучному эмпиризму уживались с религиозным мистицизмом. Как подметил М. Коэн, «несмотря на то, что Джемс был далек от христианской теологии, он ярко выразил обычное общераспространенное христианство, верящее не в того бога, который выражается во всеобщих законах, а в того, к которому человек может обратиться с молитвой о помощи против наших врагов и которому мы можем угождать и даже призывать на помощь благодаря нашей вере в него». Будучи философом-прагматистом, Джемс защищал религию с позиций последовательного эмпирика. Основной тезис его философии — «полезность — мера истины» — определил весь строй его рассуждений о религии. В работе «Прагматизм» Джемс так сформулировал свое отношение к религии: *«Если окажется, что религиозные идеи имеют ценность для действительной жизни, то, с точки зрения прагматизма они будут истинны в меру своей пригодности для этого»*... Действительно, в работе «Многообразие религиозного опыта» Джемс предпринял попытку обосновать психологическую ценность религии с точки зрения принципа «пользы» и субъективного удовлетворения. По существу он заложил основы аргументации, которая до сих пор питает религиозно-апологетическую мысль на Западе.

Идеи Джемса оказали огромное влияние на американскую психологию религии и в значительной степени определили пути ее дальнейшего развития.

Особое место среди основоположников психологии религии занимает Джемс Леуба (1868–1946). Его первая работа «Психология религиозных феноменов» появилась в 1896 г. Она продемонстри-

рвала существенное отличие мировоззренческих позиций Леуба от позиций его коллег. Объективность и естественнонаучная методология — ее основные черты. За 50 лет научной деятельности Леуба написал десятки книг и статей. Наибольшую известность среди них приобрели «Психологическое изучение религии» (1912), «Вера в бога и бессмертие» (1916), «Психология религиозного мистицизма» (1925), «Бог или человек» (1933), «Реформация церквей» (1950). Воспитанный в духе буржуазного свободомыслия, Дж. Леуба был неутомимым борцом с религиозным мракобесием. Он утверждал, что на протяжении всей истории религия была средством одурманивания людей, что религиозный опыт не является основанием для признания сверхъестественного, что в основе мистических состояний лежат естественные психические процессы, что религиозная психотерапия не всегда эффективна, а подчас и вредна. Но взгляды Леуба не выходили за рамки просветительства. Борясь с ортодоксальным христианством, он не отрицал необходимости в религии вообще. Вместо невежественной и косной религии Леуба предлагал учредить «так называемую просвещенную, гуманистическую религию, не противоречащую научным знаниям, религию, которая стала бы опорой новой этики».

Научная деятельность Леуба, несмотря на просветительскую ограниченность, имела прогрессивный характер. Однако в Америке у него не нашлось последователей, и следующие поколения психологов-религиоведов продолжили традиции Коу, Старбэка, Джемса.

Таковы особенности начального периода становления американской психологии религии. Заслуга ее основоположников состояла в том, что они попытались разобраться в природе религиозного сознания, собрали значительный эмпирический материал и заложили основы методики социально-психологических исследований религии.

20–40-е годы XX в. в развитии американской психологии религии не были столь плодотворны, хотя поток литературы по проблемам психологии религии буквально затопил книжный рынок. Для этого периода характерно распространение и практическое использование идей, накопленных предшественниками... Не случайно психологов-религиоведов этого периода часто называют «популяризаторами» или «имитаторами». Они не создали каких-либо новых теорий, но дали общественное хождение тому, что было уже известно...

В рассматриваемый период в психологии религии заметно усилились апологетические тенденции. В нее пришли теологи, сумевшие по достоинству оценить практическое значение новой науки. Различные религиозные организации стали открывать исследовательские центры по изучению методов религиозного воспитания и образования. Общая психология и психология религии были введены в программы теологических школ и семинарий. В 1930 г. вышла работа Генри и Регины Уименов «Нормативная психология религии», адресованная духовенству и преподавателям религиозных дисциплин. Вслед за ней появились «Психология для работников религии» Л. Дьюэра и К. Хадсона (1936) и ряд других работ, содержащих практические рекомендации по формированию религиозного сознания.

В это же время закладываются основы пастырской психологии и религиозной психотерапии, появление которых принято связывать с именем протестантского священника Антона Бойзена (род. в 1876 г.). Его биография весьма примечательна. В 1920 г. Бойзен заболевает острой формой кататонической шизофрении, сопровождавшейся религиозным бредом, и попадает в психиатрическую больницу. В процессе лечения он пытается разобраться в причинах как собственного заболевания, так и психических расстройств в целом. Анализируя свое состояние в период кризиса и последующего выздоровления, Бойзен приходит к выводу, что в ряде случаев религия может стать стимулом к выздоровлению. Выйдя из больницы, он кончает теологическую семинарию, где под руководством Дж. Коу специализируется в области психологии религии, а затем становится капелланом в одной из психиатрических клиник. В 1936 г. А. Бойзен обобщает результаты своей деятельности в книге «Исследование внутреннего мира». В ней утверждается, что религиозная психотерапия может стать эффективным средством лечения душевных расстройств, в основе которых лежит нарушение внутрисоциальных связей или дефекты мировоззрения индивида.

В разработке проблем пастырской психологии и религиозной психотерапии А. Бойзен не был одинок. Аналогичные поиски велись священником-психиатром Дж. Оливером в работе «Пастырская психология и душевное здоровье» (1932) и К. Штольцем в работе «Пастырская психология» (1932). Укреплению и популяризации пастырской психологии содействовал также теолог, профессор психологии Поль Джонсон (род. в 1898 г.).

В послевоенные годы начался новый этап в развитии американской психологии религии. В конце 40-х — начале 50-х годов в США наблюдается заметное оживление религиозности. В 1958 г. 98% населения страны объявили о своей принадлежности к одному из существующих вероисповеданий. Усиление религиозности сопровождалось ростом культовой активности, повышением спроса на религиозную литературу, повсеместным церковным строительством, широким проникновением религии во все сферы общественной жизни страны. Все это дало психологам и социологам основание говорить о «религиозном буме», о «возрождении» религии в США.

«Религиозный бум» в Америке — исключительно сложное и противоречивое явление. При бурном росте внешних показателей религиозности сама религия все в большей степени обмирщается. Религиозные организации превращаются в своеобразные социальные центры, в клубы, осуществляющие общественные и культурно-просветительские функции. Все отчетливее намечается разрыв между внешними проявлениями религиозности и «внутренним усвоением» религии, т. е. степенью соответствия субъективного мира верующего институциональным нормам исповедуемой религии.

Изменение статуса религии в жизни американского общества дало толчок к новому подъему религиозоведческой мысли в США. Перед психологами и социологами встали вопросы о причинах и характере религиозного «возрождения», об особенностях религиозности современных американцев и ее роли в жизни общества. Это вызвало рост числа исследований и количества публикаций по проблемам психологии религии. Особый размах приобрели исследования прикладного характера, такие как влияние религиозности на политические симпатии, производственные, семейно-бытовые, нравственные отношения. Установление взаимосвязи религиозности индивида с другими сторонами его жизнедеятельности должно было способствовать созданию эффективных средств управления социальным поведением людей.

Эмпирическое изучение перечисленных проблем сопровождалось совершенствованием методики и техники конкретных исследований. Однако размах конкретных социально-психологических исследований и дальнейшее расширение прикладных знаний не привели к углублению общетеоретической мысли в американской психологии религии. Работы послевоенного периода часто основывались на теоретическом багаже предшественников.

Это отчетливо проявилось в работах крупного американского психолога-религиоведа, профессора Ньютоновской теологической школы в Андовере Уолтера Кларка (род. в 1902 г.). Его работа «Психология религии», вышедшая в 1959 г., признана критикой важной вехой в психологии религии послевоенного времени. Написанная как учебное пособие для студентов теологических факультетов, она явилась своеобразным обобщением итогов развития буржуазной психологии религии. У. Кларк был руководителем многих эмпирических исследований в области психологии религии, но в его работах научная объективность существенно потеснена личной приверженностью к религии. Он последовательно защищает христианство и активно сотрудничает с религиозными организациями.

Значительным событием в области теоретической мысли послевоенных лет явилась книга известного американского психолога Гордона Оллпорта (1897–1967) «Индивид и его религия». После ее выхода Оллпорт стал известен не только как видный специалист по общей и социальной психологии, но и как психолог-религиовед. Определяя цель своего исследования, Оллпорт писал, что его усилия «направлены на описание места субъективной религии в структуре личности»...

В послевоенные годы глубокие корни в американской психологии религии пускает фрейдизм. Знакомство Америки с психоанализом началось еще в 1909 г., когда по приглашению С. Холла Фрейд прочел цикл лекций в Кларкском университете (штат Массачусетс). В конце 30-х — начале 40-х годов в связи с переездом в США многих немецких ученых — последователей Фрейда значение психоанализа в американской психологии значительно возросло. А в послевоенные годы Америка, по всеобщему признанию, становится мировым центром психоанализа...

В американской психологии религии психоанализ представлен весьма широко, начиная от классического фрейдизма и кончая его различными современными модификациями. Психоанализ используется американскими психологами и психиатрами для обоснования психотерапевтической ценности религии. В настоящее время в этом направлении работают Э. Биддл, К. Стерн, М. Остоу и многие другие.

Значительный вклад в современную американскую психологию религии внес известный социальный психолог, представитель реформированного психоанализа Эрих Фромм (род. в 1900 г.). В его

мировоззрении причудливым образом соединяются идеалистические принципы фрейдизма с элементами историко-материалистического понимания человека и его места в мире. Фромм следующим образом объясняет этот парадоксальный симбиоз: «Я пробовал найти конечную истину в концепции Фрейда... То же самое я стремился сделать с теорией Маркса, и, наконец, я попытался прийти к синтезу, который вырос из критического усвоения обеих мыслителей». Результатом подобной попытки совместить несовместимое явилась исключительная противоречивость концепции Фромма.

Фромм придает большое значение социальной среде. Личность, считает он, формируют не биологически фиксированные инстинкты, а культура и социальная среда. Однако в процессе социализации возникает непреодолимое противоречие между несовершенной социальной организацией общества и потребностями, которые составляют содержание человеческой природы, вытекают из специфики его существования. Это противоречие порождает социальную патологию, проявляющуюся в бессознательных иррациональных влечениях и импульсах, которые только и ждут случая для своего выражения. Таким образом, Фромм не отходит от центральной идеи психоанализа о примате бессознательного, он лишь переносит его из области врожденных биопсихических структур в сферу социокультурных факторов.

Проблемы религии затрагивались Фроммом во многих работах. Свое концентрированное выражение они получили в книгах «Психоанализ и религия» (1950) и «Догма Христа и другие очерки по проблемам религии, психологии и культуры» (1963). По мысли Фромма, человек, стремясь преодолеть в себе иррациональные влечения, использует разум и воображение для конструирования рационализации, которые преградили бы доступ в сознание этим компульсивным импульсам. Одним из таких оборонительных средств является религия. Будучи порождением противоречия между внутриспсихическими побуждениями и социальным бытием человека, религия в то же время является защитным механизмом, препятствующим возникновению невротических комплексов и психических заболеваний. Таким образом, религия рассматривается Фроммом как ценное образование духовной жизни, как средство социальной терапии.

Усиление значимости культурной и социальной работы в деятельности священнослужителей стимулировало дальнейшее раз-

витие пастырской психологии. Священники, выполнявшие помимо культовых обязанностей функции руководителей просветительских организаций, консультантов по социальным проблемам, духовных наставников и психотерапевтов, нуждались в психологически обоснованных и действенных методах работы с паствой. В послевоенные годы это направление развивают А. Бойзен, П. Джонсон, С. Хилтнер, К. Уайз, У. Оуте и др.

М.А. Попова

Фрейдизм и религия¹

Современные идеологи религии нередко называют психоанализ «эпохой в истории христианского богословия», а его основателя чуть ли не «новым отцом церкви», «апостолом нового евангелия», «пророком, возвестившим истину вне церковных стен». Подобная оценка личности и учения З. Фрейда звучит в устах церковников по меньшей мере неожиданно. На протяжении почти полувека христианство было главным оплотом сопротивления психоанализу. Еще совсем недавно теологи и служители культа обвиняли Фрейда в богохульстве, предавали его учение анафеме, заносили его сочинения в списки запрещенных книг. И надо признать, что для этого у них были довольно веские основания. Как известно, единственное средство познания мира Фрейд видел в науке и, подобно многим своим современникам, свято верил во всемогущество и безусловную истинность ее завоеваний.

Личная позиция в религиозном вопросе оказала влияние и на характер его религиозноведческих исследований. Все они в большей или меньшей степени содержат критику идейных основ религии, нападки на церковную политику, прогнозы скорой гибели религии под натиском науки и просвещения. Этим убеждениям Фрейд остался верен до конца своих дней.

Научный авторитет Фрейда, его высказывания в защиту атеистических взглядов в немалой степени содействовали тому, что широкие круги западной интеллигенции получили достаточные основания для окончательного разрыва с утратившей жизнеспособность религиозной верой. Церковники, естественно, не могли не считаться с общественным резонансом его выступлений и не упускали случая нанести ответный удар.

Яростным нападкам с их стороны неизменно подвергалось и само учение Фрейда. Присущий психоанализу натурализм в трактовке природы и сущности человека, неумеренная сексуализация всех сторон его жизнедеятельности, взгляд на высшие культурные

¹ См.: *Попова М.А.* Фрейдизм и религия. М., 1985.

достижения человечества как на побочный продукт актуализации либидозной энергии, рассмотрение искусства, религии, морали под углом зрения механизмов невротизма — все это шло вразрез с традиционной христианской системой ценностей. Клерикальные круги возглавляли шумные кампании против Фрейда, обвиняя его в безбожии, аморализме, подрыве общественных устоев и прочих смертных грехах.

В свете этой многолетней вражды не может не удивлять быстрота, с которой в наши дни происходит взаимное сближение христианства и фрейдизма. Чем же объяснить, что несколько десятилетий спустя учение человека, называвшего религию «коллективным неврозом» и пророчившего ей скорую гибель, было взято на вооружение церковниками, а его основатель возведен чуть ли не в ранг религиозного реформатора? Изменение церковного курса в действительности не было столь резким и неожиданным, как это может показаться.

Первые попытки использования психоанализа в церковных практических целях предпринимались еще в начале XX века. В это время религиозные организации, стремясь противостоять росту религиозного индифферентизма и свободомыслия, усилили внимание к практическому богословию и, в частности, к разработке проблем пастырской психологии и религиозной психотерапии. В поисках эффективных средств воздействия на сознание и поведение покидающей церковные своды паствы теологи вынуждены были обратиться к психологии. И здесь наряду с другими направлениями психологии их внимание привлек психоанализ, в методе которого они усмотрели приемлемый и многообещающий путь совершенствования форм и методов индивидуальной работы с верующими. «Душеспасительные» возможности психоанализа первым заметил евангелический священник Оскар Пфистер, сделавший попытку соединить учение Фрейда с идеями либеральной теологии. Его начинание после недолгого сопротивления нашло сторонников в Европе и особенно в Америке. Уже в 30-е годы психоанализ становится неотъемлемой частью пастырской психологии, а в 40-х официально включается в учебные планы протестантских теологических семинарий. Католическая церковь сопротивлялась психоанализу несколько дольше, но и она не смогла устоять перед соблазном осовременить свою деятельность с помощью столь модной приманки.

Правда, до начала 50-х годов интерес теологов к психоанализу носил преимущественно утилитарный характер. Их занимал прежде всего клинический опыт Фрейда,— опыт, который с известными коррективами мог быть перенесен в приходские исповедальни, монастыри, учебные заведения и т. д. Более широкому использованию психоанализа мешали шокировавший церковь натурализм учения Фрейда и особенно его воинственная непримиримость к религии. Поэтому с самого начала идеологи христианства проводили четкую демаркационную линию между медицинским аспектом психоанализа и всем остальным его содержанием. Признавая заслуги Фрейда в открытии бессознательного, в изучении и лечении неврозов, теологи упорно квалифицировали его метапсихологические, социально-философские и особенно религиоведческие изыскания как издержки психоанализа, обусловленные в значительной мере дефектами личности его основателя.

Однако в середине 50-х годов началась новая фаза теологической реабилитации Фрейда, затронувшая все стороны его учения. От церковно-практического использования психоанализа религиозные организации перешли к его теоретической, теологической и религиозно-философской обработке. Это стало возможным благодаря существенным сдвигам, происшедшим к этому времени в положении как самого христианства, так и психоанализа.

Прогрессирующее обмирщение всех сторон общественной и частной жизни, ранее безраздельно принадлежавших религии, в качестве ответной реакции вызвало энергичное обновление идеологии и деятельности христианских церквей, вынужденных приспособлять неизменное «слово Божие» к изменяющимся условиям жизни. Идеиное перевооружение христианства шло в нескольких направлениях: оно осуществлялось и за счет отказа от наиболее архаичных элементов вероучения и культа, и с помощью переосмысления ряда традиционных положений и догм, и путем ассимиляции наиболее популярных внецерковных веяний и идей. Одним из таких массовых идейных течений, проникших во все сферы духовной жизни буржуазного общества, стал в послевоенные годы фрейдизм. К середине 50-х годов в сфере его влияния оказались не только медицина и психология, но также философия, социология, педагогика, искусство и т. д. Идеи Фрейда стали неотъемлемой частью буржуазной культуры, и теологи не могли более с ними не считаться.

Теологическое освоение фрейдизма происходило на фоне усиления иррационализма и антропологизма в буржуазной идеалистической и религиозной философии, отчетливо обозначившегося в послевоенные годы. Массовые истребления людей в огне двух мировых войн, угроза термоядерной катастрофы, обострение классовых противоречий, растущая бюрократизация и стандартизация общественной жизни — все это вызвало в массовом сознании ощущение неустойчивости настоящего и бесперспективности будущего. Настроения безысходности и беспомощности человека перед чуждой ему социальной реальностью стали в 50–60-е годы главным нервом религиозной, философской, художественной мысли на Западе. Соответственно усилился интерес к самому человеку, его внутреннему миру, к сложным проблемам его повседневного существования.

Для теологии и религиозной философии крен в антропологизм усугублялся последствиями секуляризации массового религиозно-социального сознания. По мере того как под влиянием научного и общественного прогресса вера уступала разуму, центр тяжести религии постепенно перемещался из области описания и объяснения мира в сферу этики и субъективной психологии. Поставленные перед лицом неотвратимых фактов, теологи попытались по-своему использовать эту ситуацию. В отличие от классической теологии «высокого стиля», ставившей во главу угла проблемы «трансцендентного», т. е. бога, современное христианское богословие обратило свои взоры к человеку, его природе и судьбе, его настоящему и будущему. Но, претендуя на монополию в решении проблемы человеческого существования, теологи не могли более игнорировать достигнутый уровень знаний. Мировоззрение современного верующего, усваивающего определенную сумму научных представлений о мире и повседневно убеждающегося в их практической эффективности, все более проникается духом сциентизма. Даже традиционные христианские проблемы (смысла жизни, тайны смерти и т. п.) он предпочитает решать с точки зрения социологии, психологии, медицины. Поэтому, апеллируя к его мыслям и чувствам, теологи все чаще вынуждены прибегать к светским источникам и методам аргументации. Можно без преувеличения сказать, что религиозная антропология не мыслится сегодня без учета достижений естественных и общественных наук, имеющих своим объектом человека и человеческие отношения. В свете этих

перемен яснее просматриваются мотивы теологического интереса к фрейдизму... Причем в учении Фрейда идеологи религии нашли не только модное психологическое обрамление для своей антропологической доктрины, но и новое наукообразное обоснование традиционного религиозного иррационализма.

Разумеется, освоение теологии фрейдизмом вряд ли оказалось бы возможным, если бы в самом фрейдизме не произошли весьма существенные сдвиги, окончательно определившие его место в современной борьбе идей.

По мере того как интересы Фрейда перемещались из области медицинской практики в сторону социокультурной проблематики, все более углублялся его разрыв с естественнонаучной методологией. Он уже не пытался опереться на экспериментальные или клинические наблюдения, отдавая явное предпочтение умозрительным конструкциям и гипотезам, нередко приобретавшим откровенно спекулятивный и даже мифотворческий оттенок. Идейной основой его теоретических построений в этот период стала идеалистическая философия Платона, Канта, Шопенгауэра, Ницше...

Необходимо указать на роль экзистенциализма, ставшего своеобразным катализатором интересующего нас процесса. Современное христианское богословие, особенно его иррационалистическое крыло, нашло в экзистенциализме приемлемую для себя философскую концепцию человека как существа мятущегося, страждущего, вечно неудовлетворенного.

Тенденция к синтезу теологии, экзистенциализма и фрейдизма нашла наиболее яркое выражение в экзистенциальной теологии протестантизма. По мнению одного из ведущих представителей этого течения — П. Тиллиха, теология получила от экзистенциализма и психоанализа огромные дары, о которых 50 или даже 30 лет назад нельзя было и мечтать...

Начав читать Фрейда, теология, по свидетельству известного американского исследователя П. Хоманса, пережила свою собственную революцию. Наиболее ярко влияние психоанализа обнаруживается в работах протестантских авторов, в том числе таких признанных идеологов протестантизма, как П. Тиллих и Р. Нибур. Они пытаются не просто провести ряд внешних параллелей между психоанализом и христианством, но и достичь меду ними более или менее органического единства. Католические теологи и философы обычно отдают предпочтение К. Юнгу, но и они довольно

высоко, хотя несколько сдержаннее, чем протестанты, оценивают вклад Фрейда в разработку принципиально нового видения человеческой личности. Например, ведущий представитель неотолизма Ж. Маритен, скептически относящийся к философским притязаниям Фрейда, считает, тем не менее, что как создатель психоаналитического метода Фрейд показал себя гениальным исследователем. Сопоставив взгляды Фрейда и Фомы Аквинского на природу психического, Маритен пришел к выводу, что католики могут без колебаний подписаться под его определением бессознательного. Не менее ценным с томистской точки зрения является восстановление Фрейдом «динамизма и теологизма» в трактовке психической жизни.

Д.М. Угринович

Введение в религиоведение¹

Что касается структуры научного атеизма, то, как нам представляется, он включает четыре главных комплекса проблем (и соответственно четыре раздела): во-первых, религиоведение, т. е. исследование религии с марксистских, научных позиций; во-вторых, историю атеистических учений; в-третьих, критику религиозного мировоззрения, т. е. религиозного взгляда на мир, человека и общество, с позиций современной науки и диалектико-материалистической философии; наконец, в-четвертых, проблемы преодоления религии и утверждения научного мировоззрения в социалистическом обществе...

Некоторые авторы допускали и допускают, на наш взгляд, неоправданное противопоставление научного атеизма религиоведению. С нашей точки зрения, религиоведение является важным и неотъемлемым разделом научного атеизма. Философской и методологической основой марксистского религиоведения выступает диалектический и исторический материализм. Единая философская методология объединяет все составные части марксистского религиоведения, теоретически цементирует и логически связывает их...

В религиоведении можно выделить два основных раздела — *теоретический* и *исторический*. *Теоретическое религиоведение* включает философские, социологические и психологические проблемы изучения религии. Оно выявляет в религии общее, существенное, необходимое и отвлекается от единичного, случайного, исторически конкретного. *История религии* изучает историю возникновения и эволюцию отдельных религий во всем многообразии их особенностей, в их хронологической последовательности.

Философское изучение религии призвано решить три основные задачи. Во-первых, марксистская философия дает объяснение сущности и природы религии, вскрывает несостоятельность ее теологического, объективно- и субъективно-идеалистического, а также натуралистического объяснения. Она рассматривает религию как со-

¹ См.: Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985.

циальное явление и, исходя из материалистического понимания истории, характеризует ее как иллюзорное отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни. Во-вторых, задачей марксистской философии является гносеологический анализ религии как искаженного, превратного отражения действительности, в ходе которого человеческое воображение создает иллюзорный мир сверхъестественных существ, свойств и отношений. Без гносеологической критики религиозного сознания невозможна научная методология исследования религиозных феноменов. В-третьих, важной проблемой марксистской философии религии является научное исследование гносеологических корней религиозного сознания, т. е. тех возможностей формирования иллюзорных религиозных представлений, которые возникают в процессе функционирования человеческой психики.

Перечисленные задачи философского изучения религии тесно связаны: специфика материалистического объяснения религии в том и состоит, что деформация религиозного сознания объясняется не свойствами этого сознания, а теми объектами, которые прежде всего в нем отражаются. В качестве таких объектов выступают господствующие над людьми стихийные силы (природные и социальные), рождающие в их сознании неадекватное, превратное отражение. Естественное превращается в сверхъестественное, земное — в «небесное», человеческое — в «божественное».

В число *социологических проблем* входит исследование места религии в обществе, ее социальных функций, структуры религиозной надстройки. Основой марксистского философского изучения религии является подход к ней с позиций решения основного вопроса философии. Социология включает этот момент как необходимую методологическую предпосылку, но не ограничивается им. Она всесторонне исследует религию как социальную подсистему с ее специфическими внутренними связями и зависимостями, выявляет всю совокупность каузальных и функциональных связей этой подсистемы в общественном организме. Социологический анализ религии не ограничивается общесоциологическим уровнем, а предполагает ее изучение и на уровне социальной группы, и на уровне личности. Исследование религии на этих уровнях имеет своей основой эмпирические исследования религиозности и охватывает комплекс вопросов, связанных с методологией и методикой таких исследований.

Психологические проблемы религиоведения предполагают изучение психических особенностей верующих, их внутреннего мира, исследование религиозных представлений, чувств и переживаний. Религиозная вера может выступать как доминанта психической деятельности верующего, перестраивающая, деформирующая и подчиняющая себе все основные психические процессы личности. Поэтому научное исследование места религиозных идей и чувств в сознании верующего, их влияния на его поведение представляет не только теоретический, но и практический интерес. Психологическое изучение религии предполагает эмпирическое исследование психики отдельных личностей и групп. Для этого используются методы как социальной, так и общей психологии.

Таковы основные проблемы марксистского теоретического религиоведения. Они настолько тесно связаны между собой, что зачастую трудно провести разграничительные линии между ними. Это объясняется общностью методологии, близостью перечисленных наук друг к другу (философии, социологии и психологии), а также тем, что они исследуют один и тот же объект — религию, хотя каждая изучает его со своих позиций и своими методами...

В современном буржуазном религиоведении стало весьма модным давать определения религии, игнорирующие ее главный признак — веру в сверхъестественное и объявляющие религией любые мировоззренческие и идеологические концепции и теории, в которых присутствует «высший интерес», стремление к «сохранению ценностей», решаются «экзистенциальные проблемы» и т. п. В этой связи многие буржуазные идеологи постулируют существование как называемых нетеистических, секулярных религий, к которым они нередко относят и марксизм.

Расширительные трактовки религии связаны, с одной стороны, с попытками доказать, что в современном обществе идут на убыль якобы лишь традиционные формы религии, основанные на вере в сверхъестественное. Религия с этой точки зрения остается, принимая лишь новые формы. С другой стороны, расширительные определения религии помогают заглушевать объективно существующие различия между религией как искаженным отражением мира, и научной идеологией, адекватно отражающей действительность...

Важнейшим компонентом религии является религиозное сознание. Под ним понимают верования, представления, образы, идеи, настроения, чувства. Анализ религиозного сознания позволяет вы-

явить особенности психических процессов и психических свойств личности (психологический аспект); проанализировать социальные причины, его порождающие, а также социальные функции, его воздействие на различные общественные явления (социологический аспект); наконец, сопоставить с действительностью для определения того, насколько оно правильно или неправильно ее отражает (гносеологический аспект). Гносеологическое изучение религиозного сознания и является одной из задач философии...

Возникает вопрос: каков же общий признак, который обнимает все виды и формы религиозных верований и является общим и специфическим признаком всякого религиозного сознания? Таким общим признаком является *вера в сверхъестественное*.

Понятие «сверхъестественное» включает все те верования и представления людей, в которых присутствуют сверхъестественные существа (боги, духи, души), сверхъестественные связи между реальными объектами (магия, тотемизм) или сверхъестественные свойства реальных объектов (фетишизм). Можно ли отделить сверхъестественное от естественного? По мнению некоторых авторов, понятие «сверхъестественное» не может служить основой определения религии, ибо оно расплывчато и обнимает не только сферу религиозных явлений.

Понятие «сверхъестественное» является соотносительным, гносеологическим и весьма широким. Оно приобретает смысл лишь постольку, поскольку обозначает нечто противостоящее естественному. Сверхъестественное — значит нечто, не подчиняющееся законам материального мира, выпадающее из цепи причинных связей и зависимостей. Если все естественные явления могут быть обнаружены и изучены с помощью наблюдения и эксперимента, то сверхъестественное, по представлениям верующих, не может быть постигнуто с помощью обычных средств познания: оно невидимо, неосязаемо и недоступно разуму. Понятие «сверхъестественное» образовалось как своеобразный антагонист естественному, чувственно воспринимаемому миру. Сверхъестественное, божественное в религии всегда противостояло земному, реальному как его отрицание: конечные, преходящие вещи и явления — и бесконечный, абсолютный, вечный бог; греховный и слабый человек — и всеблагой и всемогущий бог.

В отличие от теологического понимания сверхъестественного действительное содержание этого понятия состоит в обозначении

не каких-либо реально существующих объектов, свойств и отношений, а лишь определенных образов, идей и представлений, т. е. феноменов человеческого сознания. В гносеологическом плане специфика представлений, образов и идей сверхъестественного состоит в том, что все эти феномены сознания носят иллюзорный, ложный характер, ибо сверхъестественное объективно не существует. Но это не значит, что верования в сверхъестественное не имеют земной, реальной основы. Напротив, такая основа всегда имеется. Однако в религиозном сознании происходит деформация реальности. В вере в сверхъестественное действительность отражается в кривом, искаженном и деформированном виде; создается иллюзорный мир воображаемых и мнимых связей, свойств и сущностей, мир, который противостоит реальности как ее восполнение и даже замещение.

Вот почему необходимо подвергнуть научному анализу понятие сверхъестественного, выявив его подлинное содержание и соотношение с реальностью...

Следующий круг вопросов, возникающих в процессе социологического анализа религии, затрагивает ее место в социальной системе и ее структуру. Эта проблематика тесно связана с вопросом о социальных корнях религии и вне его не может быть решена научно, ибо определение места религии в обществе возможно лишь на основе ее материалистического объяснения как отражения тех сил, которые господствуют над людьми в их повседневной жизни. Но вопрос о месте религии в социальной структуре шире, чем выявление ее социальных корней. Он предполагает выяснение всей сложной сети связей и зависимостей, характеризующих положение религии в обществе: ее место в общественном сознании и соотношение с другими его формами, ее место в системе надстроечных социальных институтов и организаций.

Марксистская социология изучает не только положение религии в обществе, но и ее *внутреннюю структуру*. Религия как специфическая социальная подсистема состоит из нескольких компонентов (религиозное сознание, культ, организации), соотношение между которыми требует специального социологического анализа, предполагающего признание их общей социальной детерминированности.

Наконец, к компетенции социологии относятся также проблемы, связанные с выяснением *социальных функций религии*. Рели-

гия существовала в течение тысячелетий потому, что она отвечала определенным общественным потребностям, прежде всего потребностям в иллюзорном восполнении реального человеческого бессилия. Научное понимание религии невозможно без изучения ее функций, как в масштабах социальной системы в целом, так и в определенной социальной группе (общности) и у отдельного верующего. Функциональный анализ религии, осуществляемый на разных уровнях ее социального исследования, — необходимый компонент методологии ее социологического анализа...

Принцип историзма требует конкретного анализа религии и религиозности в рамках определенной общественной формации. Социологические исследования религиозности могут быть правильно организованы, и давать научный результат лишь в том случае, если религиозность рассматривается с учетом места, времени и социальных условий. Формальные типологии религий, религиозных организаций и религиозных личностей, которые в большом количестве содержатся в трудах буржуазных социологов, страдают коренными недостатками, прежде всего, из-за абстрактного, внеисторического подхода к исследованию религиозных феноменов.

Указанные выше методологические принципы реализуются марксистской социологией на двух основных уровнях изучения религии: *теоретическом* и *эмпирическом*. На теоретическом уровне обобщается материал, собранный историографией, этнографией и другими науками, а также материал, полученный в результате конкретных социологических исследований религиозности. Опираясь на факты, социология выявляет и формулирует обобщения, закономерности, характеризующие причины существования религии, ее внутреннюю структуру и функции, ее соотношение с другими надстроечными системами. Теоретические обобщения в сфере социологического изучения религии могут возникать на разных уровнях. Они могут быть сделаны на уровне общесоциологической теории. Такие обобщения фиксируют некоторые всеобщие социальные характеристики религии как формы общественного сознания и социального института. Теоретические обобщения и выводы могут относиться и к существованию религии в конкретной социальной системе. Наконец, теоретические обобщения могут затрагивать только определенную религию, определенные, социальные формы ее существования в какой-либо период в какой-либо стране. Социологический анализ религии может затра-

гивать религиозную надстройку в целом, но может ограничиваться лишь отдельными ее компонентами (религиозное сознание, культурная система, религиозные группы и организации). Таким образом, социологическое изучение религии включает различные аспекты и уровни обобщения фактического материала. Но научное изучение религии предполагает не только выяснение общих закономерностей, касающихся религии, но и конкретные социологические исследования религиозности в той или иной стране, области, городе, районе, селе, на предприятии, в колхозе. Эмпирические исследования религиозности играют двоякую роль: во-первых, они накапливают социологическую информацию, необходимую для теоретических обобщений и выводов; во-вторых, дают возможность использовать полученную информацию в целях выработки практических рекомендаций, касающихся организации атеистического воспитания на местах.

Различные уровни изучения религии тесно взаимосвязаны. Теоретический анализ может быть научным лишь в том случае, если он опирается на постоянный приток новой информации, а конкретные социологические исследования — важнейший способ сбора этой информации. С другой стороны, эмпирические исследования религиозности обесцениваются и даже могут привести к ложным обобщениям и выводам, если они организуются без научной программы, если пренебрегают вопросами их методологии и методики...

Советские психологи (Л.С. Выготский, С.Л. Рубинштейн, А.Н. Леонтьев и др.) убедительно показали, что психика человека по своей природе социальна. Специфически человеческие психологические функции и способности отнюдь не передаются по наследству. Они развиваются в результате взаимодействия индивида с социальной средой, на основе и в процессе его социальной деятельности. При этом решающую роль в формировании человеческой психики играет процесс интериоризации, т. е. преобразования внешних действий в действия внутренние, умственные.

Поэтому религиозные понятия и представления не могут рассматриваться как врожденные, изначально присущие индивидуальной психике. Как и все другие понятия и представления, они усваиваются индивидом и ходе его взаимодействия с социальной средой. Психические свойства и состояния личности не безразличны для ее отношения к религии. Некоторые из них могут соз-

давать благоприятную почву для приобщения к религии, другие — препятствовать этому. Но при всех условиях религию следует рассматривать как социальный продукт, а религиозность личности — как результат ее взаимодействия с социальным окружением...

Психическая деятельность верующего, как и всякого человека, имеет свою физиологическую основу в деятельности мозга и нервной системы. Но было бы ошибочным полагать, будто на физиологическом уровне можно объяснить причины религиозности индивида или же выявить главные психические особенности верующих. Закономерности протекания высшей нервной деятельности одинаковы у людей верующих и неверующих, идеалистов и материалистов. Физиология высшей нервной деятельности может выявить некоторые динамические законы, лежащие в основе психической деятельности, но она не в состоянии объяснить ее содержание. Между тем выяснение основных психологических особенностей верующих требует содержательного подхода к человеческой психике.

Психологические особенности верующих могут быть поняты лишь при условии анализа того специфического предмета, на который направлены их мысли, чувства и волевые процессы. Только выявив специфику феноменов сознания людей, связанных с верой в сверхъестественное, можно выяснить и характерные черты психологической направленности религиозного человека, его психических процессов и свойств.

Содержательный анализ человеческого сознания возможен с позиций социальной психологии. Последняя изучает воздействие на психику человека определенной социальной среды, определенного типа социальных отношений. Ее интересует, прежде всего, отражение в сознании людей социальных условий их жизни. Если общая психология изучает общие закономерности протекания психических процессов, то социальная психология выясняет особенности их протекания в той или иной социальной группе, их направленность и реальное содержание. Общая психология характеризует общие психические свойства личности, а социальная психология изучает то конкретное их единство, которое позволяет говорить об определенном социальном типе личности.

Социально-психологическое изучение религии важно еще и одном аспекте. Выше говорилось, что религиозным человек не рождается, а становится в процессе взаимодействия с окружающей

социальной средой. Существенным компонентом такого взаимодействия выступает общение человека с другими людьми в контактных (малых) группах. Формирование религиозности индивида, его глубокие психологические конфликты, связанные как с религиозным «обращением», так и с разрывом с религией, можно правильно понять, лишь тщательно изучив личностные отношения в контактных группах, которые его окружают: семье, школьном классе, производственной бригаде, религиозной общине.

Таким образом, психологическое изучение религии возможно, прежде всего, с позиции социальной психологии. Это не значит, что оно исключает применение других психологических наук: общей психологии, возрастной, педагогической, дифференциальной. Напротив, многие проблемы психологического изучения религии требуют для своего решения привлечения всех отраслей психологии. Так, рассмотрение вопроса о психологических корнях религии невозможно без привлечения данных общей и дифференциальной психологии, в частности учения о психических состояниях и психических свойствах личности; исследование детской и юношеской религиозности требует сотрудничества с детской психологией.

Д.М. Угринович

Психология религии¹

Выделим несколько основных методологических проблем, которые в значительной мере определяют мировоззренческие и теоретические установки психологов-религиоведов.

Прежде всего, следует остановиться на проблеме соотношения гносеологического и психологического анализа религиозной психики. Под гносеологическим анализом понимается изучение того, как феномены религиозного сознания соотносятся с действительностью, т. е. отражают ли они мир правильно, адекватно или ложно, искаженно.

Для западной психологии религии типичными являются два подхода к решению данной проблемы: либо позитивистский, либо откровенно идеалистический, или теологический. Позитивистская точка зрения преобладала в первые десятилетия существования психологии религии в США и в Европе. В ряде работ высказывалась мысль, что в рамках психологии религии следует отказаться от вопроса об истинности или ложности религиозных представлений, ибо данный вопрос находится вне компетенции психологии как науки. Так, французский психолог Т. Флурнуа (1854–1920) писал: «Религиозная психология воздерживается от всякого приговора относительно этих (т. е. религиозных. — Д.У.) явлений и устраняется от всякого спора о возможности существования невидимого мира и его природе». Эта мысль повторялась многократно и позднее. Например, бельгийский психолог А. Годен в своем докладе на XV международном психологическом конгрессе в Брюсселе (1957) заявлял, что одним из принципов «позитивной» психологии религии является отказ от решения вопроса о существовании трансцендентного. Английский психолог Р. Тулесс, характеризуя позитивистский подход в психологии религии, писал: «Этот подход исходил из идеи, что существенная функция психолога состояла в том, чтобы наблюдать и изучать религиозные феномены, не прибегая к суждениям об их истинности и не пытаясь определить их истинность».

¹ См.: Угринович Д. М. Психология религии. М., 1986.

С одной стороны, подобные взгляды, особенно на первых этапах существования психологии религии, способствовали отмежеванию ее от теологии, от откровенно фидеистических концепций, подчеркивали научный статус этой дисциплины. Однако не следует забывать, что позитивизм отмежевывался и от теологии, и от философского материализма. Психолог-позитивист, изучавший религию, прямо не отрицал существования сверхъестественного, он лишь ограничивал свою задачу изучением психологических процессов и состояний верующих, заявляя, что решение так называемых «метафизических» проблем является задачей философии или теологии.

Поэтому первоначальное настороженное отношение теологов и деятелей церкви к психологии религии сменилось вскоре ее «принятием», которое сопровождалось, с одной стороны, подчеркиванием ее «границ», а с другой — признанием ее полезности для практической деятельности священника и проповедника.

Некоторые западные психологи уже в начале века высказывали мысль о психологии религии как о науке, которая может «подкреплять» идеалистический и даже религиозный взгляд на мир. Так, американский психолог Джаме Пратт (1875–1944) писал в 1908 г., что хотя психология религии и не должна затрагивать «метафизические проблемы», но ничто не мешает ей «снабжать философию материалом, который та может использовать для поддержки религиозного взгляда на реальность».

На аналогичных позициях стоит и Р. Тулесс, посвятивший специальную главу своей книги поискам «эмпирических аргументов», якобы добытых психологией в пользу религиозной веры. К числу таких «аргументов» он относит и так называемые субнормальные явления человеческой психики (передача мыслей на расстояние, «телекинез», т. е. мнимое передвижение предметов с помощью психической энергии, и т. п.). Он рассуждает об этих явлениях как о вполне доказанных и общепризнанных психологической наукой и считает, что они являются весомым аргументом в пользу особого «духовного мира», якобы существующего наряду с материальным.

После Второй Мировой войны в капиталистических странах значительно усилился процесс теологизации психологии религии. Все чаще в книгах и учебниках по психологии религии само существование религиозных верований объясняется как результат воздействия «святого», «абсолюта», «трансцендентного» на человеческую психику, как результат «встречи» человека с богом. Са-

мо наличие религиозной веры свидетельствует якобы о реальном существовании «потустороннего» источника «религиозного откровения»...

Говоря об идеалистической трактовке проблемы соотношения религиозного сознания и действительности, нельзя также не упомянуть о субъективистской, прагматической концепции У. Джемса и его последователей. В книге «Многообразие религиозного опыта» Джемс утверждал, что религиозность индивида определяется его психическими особенностями. Если одним людям необходим и полезен опыт научный, то другим — столь же необходим и полезен «религиозный опыт», под которым Джемс понимал субъективные религиозные проявления в различных формах, включая мистические «видения», экстатические состояния аскетов и т. п. Исходя из своей прагматистской концепции, согласно которой истинность любых феноменов сознания определяется их полезностью для данного человека, Джемс писал: «Если окажется, что религиозные идеи имеют ценность для действительной жизни, то с точки зрения прагматизма они будут истинны в меру своей пригодности для этого».

Подобное субъективистское понимание «истинности» не имеет ничего общего с научной ее трактовкой. Истина как соответствие идеи или представления объективной реальности подменяется субъективно-психологическим понятием «полезности». Данная концепция не только маскирует иллюзорный характер религиозных представлений и верований, но и препятствует научному анализу роли религии в жизни личности.

Попытки представить позитивистскую, т. е. в основе своей субъективно-идеалистическую, методологию как наиболее приемлемую для психолога, изучающего религию, делаются и в настоящее время. В недавнем обзоре современного состояния немарксистской психологии религии канадский психолог Д. Валф склоняется к точке зрения, согласно которой оптимальная для психолога-религиоведа мировоззренческая позиция — это скептицизм и агностицизм. По мнению Д. Валфа, религиозные убеждения психолога неизбежно отразятся отрицательным образом на его исследованиях психологии верующих, поскольку они в значительной мере будут влиять не только на направление исследования, но и на выводы из него. С другой стороны, Д. Валф полагает, что и атеистическое мировоззрение психолога будет также оказывать негативное влияние на его научное творчество.

Конечно, мировоззрение психолога оказывает определенное влияние на его научную деятельность, в частности на изучение религии. Вопрос, однако, состоит в том, каково это влияние: способствует ли оно объективному научному анализу исследуемых проблем или, напротив, препятствует ему. Вся история психологии убеждает, что атеистическое мировоззрение дает возможность психологу трезво и непредвзято исследовать человеческую психику вообще и психику религиозных людей в частности.

Марксистская психология религии подчеркивает методологический принцип, согласно которому научное понимание религиозной психики возможно лишь при условии единства ее гносеологического и психологического анализа. Конечно, гносеологический анализ религиозного сознания не является главной задачей психологии религии, он относится, прежде всего, к компетенции философии. Однако без учета гносеологической оценки специфического предмета религиозной веры как объекта вымышленного, фантастического, иллюзорного психология религии не может научно решить ни одной своей проблемы. Только с этих методологических позиций можно выявить отличие религиозной веры от безрелигиозной, показать, какой вред наносят религиозные верования развитию личности, какую специфическую направленность они придают человеческому мышлению, чувствам и воле, как влияют на поведение человека.

Вторая методологическая проблема, решение которой принципиально отделяет марксистскую психологию религии от немарксистской, — это проблема соотношения индивидуального и социального в психике религиозного человека.

Выше уже говорилось о субъективистской тенденции в буржуазной психологии религии, родоначальником которой был У. Джемс. С точки зрения Джемса и его последователей, религиозная вера представляет собой результат спонтанного развития психики индивида. Последняя как бы самопроизвольно продуцирует религиозные переживания и представления, свойственные данной личности...

Субъективистские взгляды У. Джемса были развиты другими американскими психологами, из числа которых следует прежде всего отметить Г. Оллпорта (1897–1967) и У. Кларка (род. в 1902 г.). В книге «Индивид и его религия» Г. Оллпорт подчеркивает уникальный и неповторимый характер «религиозного опыта»

каждого отдельного верующего... По сути, Оллпорт приходит к выводу, что каждый верующий имеет свою особую религию, которая формируется прежде всего в рамках его индивидуальной психики. Все социальные проявления религии рассматриваются Оллпортом как нечто вторичное, как некая надстройка над индивидуальным «религиозным опытом».

Подобной же точки зрения придерживается У. Кларк. Глубочайшим источником религии он считает «первичный религиозный опыт» немногих личностей, способных «ощущать присутствие божества», «мистически сливаться с ним».

Что же касается массовой религиозности, и в частности соблюдения церковных канонов и культовых правил, то он считает их производными формами религиозной жизни...

Упомянем в этой связи еще одного американского психолога — А. Маслоу. Он пытается доказать, что в основе всякого религиозного переживания лежит особый тип индивидуального «религиозного опыта», названного им «пик-опытом». Согласно Маслоу, все коллективные формы религиозной жизни являются вторичными, ибо их глубочайшей основой служит упомянутый «пик-опыт»...

В ряде исследований субъективизм сочетается с признанием объективного сверхъестественного источника «религиозного опыта». Такова, например, позиция У. Кларка. Однако независимо от того, признается ли открыто сверхъестественный объект индивидуальных религиозных верований или нет, конечным и главным источником религии объявляется психика индивида. Индивид, а не общество рождает религию — таков исходный тезис подобных концепций.

Особую позицию в решении проблемы соотношения индивидуального и социального в религиозном сознании занимают представители так называемого интеракционистского направления в психологии религии на Западе. Интеракционисты не отрицают роли социальных факторов в формировании индивидуальной религиозности, более того, нередко они подчеркивают важную роль социальной среды, «группового давления» и т. п. Однако, с их точки зрения, «религиозный опыт» индивида не должен рассматриваться только как результат социального воздействия, ибо он формируется также под воздействием «интрапсихических» потребностей и побуждений личности. Упомянутые выше американские психологи Д. Бэтсон и Л. Вептис полагают, что «религиозный

опыт» есть продукт интеракции (взаимодействия — Д.У.) между потенциями индивида и социальной ситуацией...

Марксистская психология религии исходит из иной методологической посылки. Индивидуальная психика не есть некая замкнутая целостность, содержание которой является либо врожденным и передающимся генетически новым поколениям, либо чем-то возникающим спонтанно под воздействием внутренних стимулов и побуждений. Напротив, все содержание психики индивида есть порождение и отражение его взаимодействия с окружающим миром, в том числе с социальной средой.

Вера в сверхъестественное в этом плане не отличается от других феноменов сознания. Она формируется в процессе социализации индивида, в ходе влияния на него как социально-психологических (воспитание в семье, воздействие религиозной общины и т. п.), так и идеологических факторов (чтение религиозной литературы и т. п.).

Интересно отметить, что серьезный анализ так называемого интенсивного религиозного опыта приводит некоторых зарубежных психологов, далеких от марксизма, к выводу, что упомянутый «опыт» формируется, прежде всего, под влиянием социальных и культурных факторов. Так, американский психолог А. Олланд, изучавший экстатические культы в ряде негритянских церквей и сект в США, полагает, что экстатические состояния у членов исследованных им религиозных общин не являются чем-то спонтанным, возникающим в рамках индивидуальной психики, а сознательно подготавливаются руководителями общин, использующими при этом совокупность разнообразных приемов воздействия (теснота в помещении, где происходит богослужение, ритмическая музыка, коллективные телодвижения молящихся и т. п.). Олланд отмечает, что приобщение новичка к экстазу первоначально требует очень больших усилий как со стороны самого новообращенного, так и от других членов общины, которые прибегают к разнообразным способам психологического влияния на него. Однако в ходе последующих богослужений достижение экстатического состояния становится все менее трудным делом. И американский психолог делает справедливый вывод, что в формировании экстатических состояний большую роль играет процесс «усвоения» индивидом «религиозного опыта» общины.

Следует выделить еще одну методологическую проблему, от решения которой во многом зависит содержание психологии рели-

гии как науки: соотношение в структуре психики верующих различных компонентов, а именно: эмоциональных, познавательных и волевых процессов, сознания и бессознательного.

В зарубежной психологии религии весьма влиятельно психоаналитическое направление, родоначальником которого был известный психиатр и психолог З. Фрейд (1856–1939). Фрейд попытался применить так называемый психоаналитический метод для объяснения многих элементов культуры, в том числе и религии. С точки зрения Фрейда, основу психики индивида составляют его бессознательные, инстинктивные побуждения и влечения, прежде всего его сексуальный инстинкт — «либидо». Общество с помощью норм и запретов подавляет бессознательные побуждения и влечения человека, причем последние либо вытесняются в сферу бессознательного, либо «сублимируются», т. е. преобразуются в различные формы социальной деятельности, к которым Фрейд относил и религию. Он считал религию иллюзией, и, противопоставляя ее науке, выступал против нее с просветительских позиций. Однако его объяснение религии было ненаучным, антропологическим, ибо главным ее источником признавались неудовлетворенные бессознательные влечения и желания людей. Религиозные верования, по Фрейду, — это иллюзии, своеобразное «исполнение древнейших, сильнейших, навязчивых желаний человечества: тайна их силы заключается в силе этих желаний». Подобно тому как невроз объясняется вытеснением желаний и влечений индивида в бессознательное, так и религию, согласно Фрейду, можно рассматривать как «общечеловеческий навязчивый невроз». Таким образом, в объяснении религии Фрейд берет за основу психику отдельного индивида с его врожденными импульсами и влечениями.

Естественно, что в трактовке последователей Фрейда основным источником и главным содержанием религиозной психики объявляется сфера бессознательного. При этом бессознательные влечения и побуждения индивида противопоставляются как его сознанию, так и социальным нормам, изображаются как нечто изначально враждебное и постоянно конфликтующее с разумом и обществом. Тем самым запутывается и искажается подлинное соотношение между бессознательными (неосознанными) элементами психики и сознанием, в том числе и в сфере религии...

Некоторые психоаналитики пошли на прямой союз с теологией. Таков, например, К.Г. Юнг (1875–1961), швейцарский психолог,

который во многом отошел от Фрейда, создав собственную психологическую концепцию. Рационализму и свободомыслию Фрейда Юнг противопоставил учение, в основе которого лежат откровенный иррационализм и фидеизм. Наиболее ярко эти методологические установки проявились в его концепции «коллективного бессознательного», которое, по его мнению, присутствует в психике каждого человека.

«Коллективное бессознательное» содержит «архетипы» — некие символы, идеи и представления, свойственные якобы всему человеческому роду. К числу важнейших «архетипов» Юнг относил религиозные символы и образы, воскрешая тем самым идею врожденности религии. Он ратовал за сотрудничество психологии и теологии и, в отличие от Фрейда, подчеркивал необходимость веры в бога для психического здоровья человека...

Марксистская психология не отрицает существования бессознательных (неосознанных) процессов и явлений в человеческой психике. Наличие таких процессов и явлений доказано в настоящее время экспериментально.

Не отрицает она и того, что бессознательные проявления человеческой психики играют значительную роль в системе религиозной веры. Многие экстатические и мистические состояния, свойственные представителям различных религий, могут быть научно объяснены только с учетом роли неосознанных элементов человеческой психики. Мистик и экстатик в ряде случаев не способен контролировать сознательно свое психическое состояние и поведение. Однако из этого не следует, во-первых, что именно бессознательная сфера психики является главным источником религиозной веры и, во-вторых, что религиозная вера в любых повседневных ее проявлениях предполагает доминирование бессознательного над сознанием. Нельзя забывать, что главным признаком религиозности индивида является его вера в сверхъестественное, причем предмет религиозной веры существует лишь в сознании субъекта в виде определенных образов, представлений и идей. Следовательно, и формирование, и эволюция религиозной веры индивида невозможны без активного участия сознания. Лишь в определенных (как правило, сравнительно кратковременных) ситуациях верующий, доведенный до состояния экстаза, теряет сознательный контроль над своей психикой. Отсюда, например, так называемая глоссолалия у пятидесятников — бормотание

нечленораздельных звуков, выдаваемое ими за «говорение на незнакомых языках».

С проблемой соотношения бессознательного и сознания в религиозной психике связано и решение вопроса о соотношении эмоциональных и когнитивных (познавательных) процессов в системе религиозной веры.

Многие буржуазные психологи считают, что основу религиозной психики верующего составляют эмоциональные процессы: чувства, настроения, аффекты...

Не вдаваясь в дискуссию по поводу понимания религиозной веры., остановимся лишь на вопросе о том, правильно ли отождествлять религиозную веру с эмоциональными процессами, с теми или иными чувствами, переживаниями. Конечно, религиозной веры вне эмоционального отношения к предмету этой веры не существует. Но ведь сам эмоциональный процесс становится религиозным лишь в том случае, если он направлен на сверхъестественный, иллюзорный предмет веры. С точки зрения психологического содержания не существует каких-либо специфических религиозных чувств. Любое чувство, как отрицательное (гнев, страх и т. п.), так и положительное (любовь, благодарность и т.п.), может стать религиозным, если оно направлено на сверхъестественный, фантастический объект (бог, дух и т. п.). Но откуда берутся представления, образы и идеи подобных существ? Они формируются с помощью познавательных процессов: воображения, мышления и т. д.

С общепсихологической точки зрения ни особых религиозных психических процессов, ни каких-либо иных специфически религиозных феноменов психики не существует. Только социально-психологический содержательный анализ психики верующих обнаруживает тот узел, вокруг которого завязываются самые различные проявления религии: веру в сверхъестественное. Именно этим методологическим принципом мы будем руководствоваться в дальнейшем изложении самых различных проблем психологии религии.

Научное издание

50 ЛЕТ
Кафедре философии религии
и религиоведения
философского факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова

Под общ. ред.
З.П. Трофимовой, И.Н. Яблокова

Сдано в набор 08.10.2009. Подписано в печать 16.10.2009. Формат 60x88/16.
Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл.-печ. л. 13,75.
Уч.-изд. л. 10,73. Тираж 1 000 экз. (1-й завод — 500 экз.). Заказ № 42.

Издатель Воробьёв А.В. 7720376@mail.ru
117321, г. Москва, ул. Профсоюзная, 140–2–36. Тел. **772–03–76**

Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 12.
Лицензия на типографскую деятельность ПД № 00595.